﴿ سيلكوتي على الجلال ﴾

معارف نظارت جليله‌سنك نومرولى رخصتنامه‌سيله
طبع اولنمشدر

درسعادت

(محمود بك) مطبعه‌سى — باب عالى جوارنده
ابوالسعود جاده‌سنده نومرو ٧٢

١٣٠٦

سيلكوتى على الجلال

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله وهو انسان) الضمير راجع الى لفظ نبى المذكور صريحا فان التعيين مستفاد من اللام فا قيل انه راجع الى المطلق المذكور ضمنا توهم والتعريف لفظى ولذا جاز اخذ النوع فيه (قوله لتبليغ) اى الحكمة والمصلحة فى بعثه ذلك وعدم ترتبها بواسطة مصلحة اخرى لايضر كما فى بعض انبياء بنى اسرائيل الذين ماتوا قبل الوصول الى من ارسل اليهم (قوله وعلى هذا لايشمل الى آخره) اى على هذا التعريف لايشمل النبى من اوحى اليه لكماله فى نفسه اى لايكون نبيا والالزم التعريف بالاخص وذا لايجوز وليس مقصود الشارح نقض التعريف بخروجه منه والالقال وهذا لايشمل بدون لفظ على فكلام الناظرين انه نقض للتعريف والاشتغال بالجواب عنه بمعزل عن كلام الشارح (قوله الا ان يتكلف) فى التعريف ويقال بالتغاير الاعتبارى فانه من حيث تلقى الوحى مبعوث ومن حيث عمله بما اوحى اليه مبعوث اليه فيصدق انه مبعوث الى الخلق (قوله وقد يخص بمن هو صاحب شريعة اوكتاب) يشكل باسمعيل عليه السلام فانه

كان رسولا لقوله تعالى فى شانه * وكان رسولا نبيا * مع انه لم يكن صاحب شريعة ولا كتاب لان اولاد ابرهيم عليه السلام كانوا فى دينه اللهم الا ان يكتفى بوجود الكتاب معه ولا يشترط الانزال اليه فانه كان معه صحف ابراهيم (قوله واشتقاقه من النبأ الى آخره) اى اشتاق النبى بالمعنى المذكور من النبأ بمعنى الخبر اليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نباء وانباء وقراءة نافع فى جميع القرأن بالهمزة الا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه الا اهل مكة جمع على انبياء نحو سخى واسخياء وليس المراد انه اشتق النبى بمعنى المخبر اولا ثم اطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما توهم فاورد عليه انه على هذا التقدير ايضا منقول فلا يصح مقابلته بقوله او منقول من النبى الى آخره فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعل الا عند البعض حيث قال الشاعر امن ريحانة الداعى السميع نعم لو ثبت نباء بمعنى اخبر كما فى الصحاح كان النبى مشتقا من النبأ بمعنى الاخبار فيكون فعيلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبيهقى ينكره (قوله او من النبوة) بالواو والهمزة فانه على الوجهين بمعنى ما ارتفع من الارض كما فى القاموس فهو اشتقاق من الجامد كاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر واما ماذكره الشارح وحينئذ من انها بمعنى الارتفاع فلم يوجد فى الكتب المعتبرة فى اللغة (قوله او منقول من النبئ) بالهمزة وغير الهمزة بمعنى الطريق لكونه طريقا للخلق الى الله تعالى (قوله للعهد الخارجى) اى للاشارة الى حصة معينة من الجنس وهو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله او المراد به الفرد الكامل الى آخره) فيكون اللام للجنس فانه لكماله كانه الجنس كله كما فى زيد الشجاع (قوله فان فرق الكفر) يمكن ان يقال الكفر ملة واحدة لجميع فرق الكفر فرقة واحدة (قوله اما للتأكيد) اى تثبيت الافتراق وتقريره وانه متحقق لامحالة فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى فسيكفيكهم الله معنى السين انه كائن لامحالة وان تأخر الى حين قال الفاضل اليمنى فى حاشيته ناقلا عن المصنف الاصل فى السين التأكيد لانه فى مقابلة لن قال سيبويه ان لن افعل فى مقابلة سافعل وفيه ايضا

فى تفسير قوله تعالى ❁ اولئك سيرحمهم الله ❁ السين تفيد وجود
الرحمة لامحالة فهى تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد فى قوله سأنتقم
منكم يعنى انك لاتفوتنى و ان يستبطأ عنك ونحوه سيجعل لهم
الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى وسوف نؤتيهم اجورهم
ولايخفى ان كلامه صريح فى ان السين والسوف مستعملان فى الآية
الكريمة لمجموع معنى التأكيد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون
الاثبات فى الاستقبال كما ان مدلول لن تأكيد النفى فى الاستقبال
فعنى السين فى الحديث تأكيد ثبوت الافتراق فى الاستقبال وانه
كائن لامحالة وان تأخر لمصلحة والشارح توهم ان التأكيد معناه
المجازى وان معناه الحقيقى الاستقبال القريب فردد بينهما مع تقديم
المجازى فاحتاج الى بيان العلاقة بقوله فان ماهو متحقق الوقوع
قريب يعنى ماهو متحقق وان كان بعيدا فهو قريب ولذا قيل ما ابعد
مافات وما اقرب ماهو آت فاستعمل لفظ السين الموضوع اللازم اعنى
الاستقبال القريب فى الملزوم اعنى تحقق الوقوع ولايخفى انه لايصح
الترديد بينى المعنى المجازى والحقيقى الا اذا كان المجازى متضمنا النكتة
او يحتاج المعنى الحقيقى الى ارتكاب تكلف ولو سلم انه مستعمل
فى التأكيد فقط فالاظهر انه مبنى على التجريد عن الاستقبال ولايحتاج
الى بيان العلاقة (قوله كما قيل فى قوله تعالى الى آخره) ان اراد ان
سوف فيه لمجرد التأكيد فبط فانه نص فى الكشاف ان معناه ان
الاعطاء كائن لامحالة وان تأخر لما فى التأخير من المصلحة وان اراد
ان لام الابتداء فيه لمجرد التأكيد كما قال فى الكشاف فى تفسير قوله
تعالى لسوف اخرج حيا فان قلت لام الابتداء على المضارع يعطى
معنى الحال فكيف جامعت حرف الاستقبال قلت لم يجامعها
الامصلحة للتأكيد كما اخلصت الهمزة فى يا الله للتعويض واضمحل
عنها معنى التعريف انتهى فالتأييد ليس بشئ لان المجاز يكفيه
وجود العلاقة ولا يتوقف على السماع وان توقف
عليه كما هو مذهب البعض فلابد من النقل فى السين (قوله اشارة
الى آخره) بان يراد بزمان الحال الذى اريد الاستقبال بالنسبة

(اليه)

اليه زمان حيوته صلى الله تعالى عليه وسلم فان زمان الحال عبارة عن
اواخر الماضى واوائل المستقبل وهو يختلف بحسب الاعتبار لكن
لايخفى ان هذه الاشارة ليس فيها كثيرة فائدة فانه اخبار عن الغيب
ومعجزة له صلى الله تعالى عليه وسلم سواء وقع فى حيوته اوبعدها
(قوله ومايتوهم) هذه الشبهة مذكورة فى عقايد الشيخ
التور پشتى اورده على ان حمل الحديث على الفرق المشهورة كما هو
مسطور فى الكتب بعيد (قوله اصول المذاهب الى آخره) اى التى
تنشعب عنها المذاهب اقل من هذه العدد لانها على ماذكروا ثمانية
كما فى المواقف اوستة كما فى الغنية والتمهيد او اربعة كما فى الملل
والنحل (قوله على مايعم الفروع الى آخره) لان المعتزلة على ماقال
فى المواقف تنشعب الى عشرين والشيعة الى اثنين وعشرين والخوارج
الى عشرين والمرجئة الى خمس والنجارية الى ثلث والجبرية والمشبهة
والناجية فهذه ثلث وسبعون فرقة لكن بعض تلك الفرق ينشعب
الى فرق كالناجية تنشعب الى الاشعرية والماتريدية واصحاب الحديث
وكذا الاباحية من الخوارج تنشعب الى اربع والشعائية منها الى اربع
وحينئذ تكون الفرق اكثر من هذا العدد ومن هذا البيان يعلم انه لو حمل
على الفروع فقط كان ايضا اكثر من هذا العدد الا انه لم يتعرض له
لكونه بعيدا (قوله لامستندله) اى لامستند للحمل على الاصول
مطلقا او مايعم الفروع لم لايحمل على الاصول التى بينها مخالفة
معتد بها بان يكفر بتلك المخالفة بعضها لبعض ولاشك انها بهذا
العدد لان الفرق المذكورة من كل واحد من المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والنجارية والمشبهة يكفر بعضهم بعضا
فيكون عدد الاصول الهالكة على مايقال اثنين وسبعين والناجية
واحدة لانهم لايكفر بعضهم بعضا فتدبر فانه خفى على الناظرين
(قوله وقد يقال لعلهم) يعنى انهم ان المراد مطلق الفرق كما هو
الظاهر ومعنى الحديث انهم يبلغون فى وقت ما الى هذا العدد وان
زادوا اونقصوا فى اكثر الاوقات واعلم ان الاعتراض المذكور
وجوابه مبنى على ان المراد الافتراق فى الدنيا واما اذا اريد الافتراق

فى الآخرة فلا اشكال وكذا الاشكال الآتى والامام حجة الاسلام
حمله على الافتراق فى الآخرة وهو الظاهر فى الحديث الان موافقته
للحديث الذى رواه الترمذى ان بنى اسرائيل تفرقت على اثنين
وسبعين ملة وتفترق امتى على ثلث وسبعين ملته كلهم فى النار الا
واحدة قالوا من هى يارسول الله قال ما انا عليه واصحابى يقتضى
الحمل على الافتراق فى الدنيا كما عليه الجمهور (قوله من حيث الاعتقاد)
لاقرينة على هذا التقييد فى الحديث الا تصحيح المعنى على طريقة
اهل السنة والاظهر ان يقال كلهم فى النار لاجل الافتراق
المذكورة الاواحدة فان افتراقهم ليس موجبا لدخول النار لكونهم
ثابتين على ماعليه الرسول والصحابة وليس افتراقهم الى بدعة توجب
الفسق او الكفر ولايدخلون لاجل الافتراق فى النار وذا لاينافى
دخولهم فيها للتقصير فى العمل وماقيل ان المراد ان كل واحد من
تلك الفرق يدخل النار الا الفرقة الناجية فان كل واحد منها
لايدخل النار ففيه ان لفظ كل اذا اضيف الى المعرف المجموع
يكون لشمول افراد ما اضيف اليه لا لاجزائه وانما يكون لشمول
الاجزاء اذا اضيف الى المفرد المعرف نص عليه فى المغنى فيكون
معنى كلهم فى النار كل واحدة من تلك الفرق فى النار لا اجزاء
كل واحدة منها هذا على رواية كلهم واما على رواية كلها
فالضمير راجع الى الفرق او الى فرقة فهو مضاف الى الجمع المعرف
او المفرد المنكر وكلاهما لعموم الافراد (قوله فان المؤمنين الى آخر)
يعنى ان المؤمنين من الفرق الضالة اذا لم يكن افتراقهم وابتداعهم
مفضيا الى الكفر لايخلدون فى النار فان الاجماع منعقد على ان جزاء
الايمان دخول الجنة والخوارج القائلون بخلود مرتكب الصغيرة
والكبيرة فى النار والمعتزلة القائلون بخلود مرتكب الكبيرة انما
قالوا ذلك لنفيهم الايمان عنهما (قوله استقلال الى آخره) يعنى
ان المراد كلهم يدخلون النار الاواحدة فانها لاتدخل بناء على قلة
مكثهم فيها فان القليل فى حكم العدم (قوله والاصحاب جمع صحب آه)
الاصحاب جمع صاحب كطاهر واطهار ذكره فى المطول وهذا عند

(من يجوز)

من يجوز جمع فاعل على افعال واما عند من لايقول به فهو اما جمع
صحب بسكون الحاء كنهر وانهار او جمع صحب بكسر الحاء مخفف
صاحب بحذف الالف كنمر وانمار وعبارة الشارح فى هذا المقام
مضطربة ففى بعض النسخ جمع صحب جمع صاحب كركب جمع راكب
فيكون الاصحاب جمع الجمع وفى بعضها او جمع صاحب بكلمة او وفى
بعضها او جمع صحب بمعنى صاحب وفى بعضها او جمع صحب
مخفف صاحب فعليك بالاعتبار (قوله ترغيبا الى تصحيح العقائد)
لان قلة مكثهم فيها بالنسبة الى جميع الفرق يكون باعتبار امر مشترك
بين تلك الفرق وماذلك الا العقائد (قوله من رأى النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم) الاولى لاقى الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
ليشمل الضرير كابن ام مكتوم بعد البعثة الا انه ترك لانه المتبادر
فاذا ارتد بعد الايمان به كان صحابيا مرتدا (قوله طال صحبته) ستة
اشهر فصاعدا وعليه الاصوليون وقيل اذا طال صحبته مع الرواية
عنه (قوله اشارة الى آخره) ان كانت الخطبة الحاقية فالاشارة الى
العقائد المدونة والافالى الحاضرة فى الذهن لكونها نصب العين
فكانها محسوسة وانما اعتبر الاشارة الى المقاصد لان جميع مافى الرسالة
ليست عقائد (قوله مايتعلق الغرض آه) الصواب مايتعلق بنفس
الاعتقاد او مايكون الغرض منها نفس الاعتقاد فان كلمة
ماعبارة عن الاحكام والاعتقادية منها مايكون الغرض منها
نفس الاعتقاد لا ان يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد
(قوله من غير تعلق الى آخره) لايكون الغرض منها العمل المكيف
بالكيفية المخصوصة من الوجوب والحرمة والندب والاباحة
والكراهة وفيه اشارة الى ان الغرض منها العمل المكيف بالكيفية
المخصوصة ولذا زاد لفظ الكيفية (قوله من مباحث الذات) من اثبات
الوجود والوحدة والصفات الذاتية الثبوتية والسلبية والفعلية لها
ومباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها (قوله اصولا) لتفرع
صحة الاعمال عليها (قوله وهم الاشاعرة) ومن يحذو حذوهم ومن يتفق
معهم فى الاعتقاديات كالماتريدية واما الصحابة والتابعون والسلف

الصالحون فهم قبل الافتراق فلا وجه لادراجهم فى الفرقة الناجية
والاشاعرة جمع اشعرى حذف ياء النسبة ثم جمع جمع الكسرة وزيدت
وبدلت التاء عوضا عن ياء النسبة (قوله التابعون فى الاصول) اى
اكثر اصول الاعتقاديات وان خالفوا فى قليل منها كالتكوين فانه
صفة وجودية عند الماتريدية اعتبارية عند الاشاعرة وككون
الايمان التصديق مع الاقرار او التصديق فقط والاقرار شرط
لاجراء احكام الايمان وعدم جواز انا مؤمن ان شاء الله تعالى
والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد وككون كلامه تعالى متنوعا
فى الازل او فيما لا يزال وككون افعال العبد بقدرة الله تعالى فقط
او بمجموع القدرتين او اصل الفعل بقدرة الله تعالى وكونه طاعة
ومعصية بقدرة العبد على انها ليست مخالفات فى الاصول بل
فى كيفياتها وبعضها لفظية (قوله ولا يتجاوزون الى آخره) فان
من عقائدهم ان النصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها
مالم يصرف عنها دليل قطعى ولذا يثبتون ماجاء فى الاخبار
من الاحوال بعد الموت من غير تأويل نعم يقدمون العقل على النقل
اذا كان مخالفا للعقل مخالفة بينة كاثبات الجهة والجسمية والمكان
لانها دلائل الامكان والحدوث بخلاف المعتزلة فانهم يأولون
النصوص من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر وسؤال المنكر
والنكير وسائر احوال الروح فى البرزخ (قوله ولا يسترسلون)
الاسترسال الانبساط والاستيناس وفى تاج البيهقى الاسترسال كستاخ
شدن ويعدى بالى فتعديته بمع بتضمين معنى المصاحبة والمقارنة يعنى انهم
يستأنسون الى عقولهم بحيث يأولون النصوص من غير ضرورة بل
بمجرد استبعاد العقل (قوله ينبغى ان يكون الى آخره) بل يجب مخالفة
تلك الفرقة لسائرها لانهم الذين على ماعليه النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم واصحابه وسائرهم اهل الهواء والبدع فلا بد ان يكون فى كل واحدة
منه مخالفة لتلك الفرقة فى امر كان عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
واصحابه (قوله اتفاق اهل الحل والعقد) الاول اتفاق المجتهدين
كما فى كتب الاصول ولا يجب ان يكون كل مجتهد اهل الحل والعقد

(ولا)

ولا ان يكون اهل الحل والعقد مجتهدا (قوله فى كل عصر) الصواب
ترك لفظ كل كما فى عبارات القوم (قوله على حكم من احكام الدين)
اى حكم شرعى على ما فى التوضيح فالاتفاق على امر لغوى او عقلى
لا يكون اجماعا كالاجماع على ان الفاء للتعقيب وان الجمع المعرف
باللام للاستغراق وعلى ان العالم حادث ولكن ماعليه الاكثرون
انه اتفاق مجتهدى الامة على امر من الامور سواء كان شرعيا او لغويا
او عقليا دينيا او دنيويا كامر الحرب وسياسة الرعية (قوله فان
المذكورات ليست كذلك) اى المذكورات فى هذه الرسالة ليست
جميعها من احكام الدين اما اذا كان المراد بالحكم خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين فظاهر لان المذكورات فيها سوى ان معرفة الله
واجبة وان النظر فيها واجب ليست من الاحكام الخمسة واما اذا كان
المراد منها النسب الخبرية التى لا تدرك لولا الشرع فلان منها ماهى
مدركة بالعقل استقلالا وكذا اذا قيل اريد ماورد به الشرع (قوله
ولذلك) اى ولكون الاجماع بالمعنى اللغوى نسبة الى طائفة
مخصوصة فان الاجماع المصطلح لا يحتاج الى نسبة (قوله كالخاتم)
يعنى ان هذا الوزن فى الاسماء الآلة مايشتق منه كالقالب والخاتم
والطابع فالعالم معناه مايعلم به الشئ اى شئ كان غلب فيما يعلم به
الصانع من اجناس الموجود اذ لا يقال عالم زيد فهو موضوع للقدر
المشترك بين كل الاجناس وكل جنس ولذا جمع (قوله وهو ماسوى
الله) اى جنس سوالله وصفاته (قوله وصفاته) اى الثبوتية
القديمة فانها ليست من العالم واما صفاته السلبية والفعلية فخارجة
بقيد الموجود (قوله على المسبوقية بالذات بالعدم) فيه اشارة الى
ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالغير مطلقا او بلا استحقاقه الوجود
ولا اقتضائه او بالامكان مخالف لاصطلاحهم قال الشارح فى حواشيه
القديمة الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المشهور الا
انهم جعلو المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
ليفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكليه (قوله يستلزم تقدم
عدمه الى آخره) لانه لما كان محتاجا فى وجوده الى الفاعل لم يكن له

وجود من نفسه فكان له من ذاته انه لم يكن بمعنى سلب الوجود عنه
لا بمعنا الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه غير الاتصاف
بالسلب فان سلب الوجود عنه كسلب العدم فى كونهما من ذاته
والاتصاف بالسلب من عدم علته كالاتصاف بالوجود من وجود
علته واذا كان من ذاته ان لا يكون ومن علته ان يكون كان عدمه
مقدما على وجوده تقدما ذاتيا لان ماللشئ لذاته مقدم على ماله
لغيره تقدما بالذات قال الشيخ فى الشفاء فى بحث التقدم والتأخر انهم
جعلوا الشئ الذى يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثانى والثانى
لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الاخر مثل الواحد
فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة موجودة ومن
شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس فى هذا
ان الواحد يفيد الوجود للكثرة اولا يفيد بل انه محتاج اليه حتى
يفاد الوجود للكثرة بالتركيب منه انتهى ولاشك ان هذا المعنى
متحقق فى كل ماللشئ لذاته بالنسبة الى ماللشئ لغيره لانه لا يمكن
ان يتحقق ماللشئ لغيره الا ويكون ماله لذاته متحققا ويمكن ان
يتحقق ماله لذاته ولا يتحقق ماله لغيره وهذا معنى الاحتياج والتقدم
الذاتى ومصداقه الترتب بالفاء وههنا يصح الترتب بالفاء فيقال لم يكن
له وجود من نفسه فوجد بالعلة وبما ذكرنا ظهر انه لا احتياج
فى اثبات التقدم بين ماللذاته وبين ماللغير الى ماقاله المتأخرون من
ان ارتفاع مابالذات يستلزم ارتفاع مابالغير من غير عكس فانه يرد
عليه ان الاستلزام لا يستلزم التقدم وما حررنا معنى مافى الشفاء من ان
للمعلول فى نفسه ان يكون ليسا فيكون له من علته ان يكون ايسا
فالذى يكون للشئ فى نفسه اقدم فى الذهن بالذات لا بالزمان من الذى
يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات وقد
صرح بما ذكرنا فى الشفاء قبيل هذا الكلام بقوله فيكون عنه اى
عن الفاعل وجود الشئ بعد مالم يكن فيكون لذالك الشئ وجود
ولذلك الشئ انه لم يكن فصار كائنا بعد مالم يكن وليس له من الفاعل
انه لم يكن ولا انه كان بعد مالم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان

له من ذاته ان لا وجود لزم ان صار وجوده بعد مالم يكن فصار كائنا بعد
مالم يكن وبما حررنا لك ظهر اندفاع مافى الحواشى القديمة للشرح
تبعا للامام من انه ليس للمعلول فى نفسه ان يكون معدوما كما انه
ليس له من نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى
فى الوجود والعدم الى العلة لانه ماقال الشيخ انه فى نفسه معدوم
بل انه فى نفسه مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما اى متصفا
بالعدم فانه من العلة وقد وجه بعض الفضلاء كلام الشيخ بما حاصله
انه ليس المراد من كون العدم للمعلول فى نفسه انه اقتضى العدم حتى
يمتنع او انه اولى به لانتفاء الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج فى عدمه
الى تأثير وايجاد وجعل كما فى وجوده لان علية العدم للعدم ليس
بالتأثير والايجاد بل عبارة عن عدم تأثير الوجود فى الوجود
فالعدم اولى للممكن لاجل هذا واحق ولا معنى للتقدم الذاتى الا
الاحقية على مايستفاد من كلام الشيخ فى الهيات اشاراته فى بيان
التقدم الذاتى انتهى وفيه بحث اما اولا فلماسبق نقلا من الشفاء من
ان للمعول من ذاته ان لا وجود فجعل الذات علة للاوجوده واما ثانيا
فلانه لا دخل لقوله فالذى يكون للشئ فى نفسه اقدم من الذى يكون
له من غيره واما ثالثا فلان احقية العدم للممكن بواسطته عدم
احتياجه الى تأثير وايجاد ممنوع لاحتياجه فى العدم الى عدم التأثير
قال الشيخ فى الشفاء الممكن انما يصل ٦ انما يصر الى احد الامرين
نسخه حد الامرين اى الوجود والعدم واجباله لا لذاته بل لعلة
اما المعنى الوجودى فبعلة وجودية واما المعنى العدمى فبعلة هى
عدم العلة للمعنى الوجودى واما رابعا فلان على هذا التوجيه ينتقض
حصرهم التقدم فى الانواع الخمسة لان كون الشئ اولى بشئ واحق
به بواسطة عدم احتياجه الى التأثير والايجاد نوع آخر منه (قوله
كيف والتقدم الذاتى آه) اجاب عنه الشارح فى حواشيه القديمة
بانهما مايحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور
اليهما فى هذا النظر بل هى مفروغ عنها فى هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتى فى العلة (قوله فلا يتحقق

٦ انما يضير الى احد
الامرين نسخه

العلة التامة البسيطة) وماقيل انه يلزم التناقض ايضـا لان العـلة
فى آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا اجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود
والعدم فى ذلك الآن فوهم لان السابق هو اللاوجود من نفسه
وهو لايناقض الوجود من العلة (قوله اى وجد بعد العدم الى
آخره) فيه اشارة الى ان الكون فى الموضعين تامة والبعدية زمانية
لتبادرها عن لفظ بعد فى اللغة والعرف ولايلزم من كون عدم العالم
فى زمان سابق على زمان وجوده وجود الزمان وحدوثه حال عدمه
على ماوهم لان الزمان عند المتكلمين امر موهوم لاوجود له
فى الاعيان فهو ليس من العالم (قوله مجرد اصطلاح) اشارة الى انه
لايترتب على هذا الاصطلاح كثرة فائدة (قوله والمخالف فى هذا
الحكم) اى كل ماسوا الله وصفاته حادث فانهم ذهبوا الى رفع الايجاب
الكلى (قوله ذهبوا الى قدم العقول الى آخره) الاظهر الافيد ان
يقال فانهم ذهبوا الى قدم العقول والنفوس والفلكيات اى الافلاك
ومافيها بذواتها وصفاتها سوى الحركة والوضع (قوله والعنصريات)
اى العناصر وما يتركب منها (قوله بموادها) الظاهر بمادتها لان
مادتها واحدة بالشخص عندهم (قوله لا اشخاصها) اى لا اشخاص
الصور الجسمية لطريان الانفصال الموجب لعدم بقاء الشخص
(قوله فقديم بجنسها) وهى مطلق الصورة النوعية فانها ماهية
جنسية تحتها انواع متخالفة الماهية هى صور العناصر والمواليد
(قوله لايجب ان يكون قديمة) بدليل الانقلاب بل يجوز ان يكون
كلها حادثة عن امر آخر كما نقل عن بعض قدمائهم ان الله تعالى
خلق جوهرة فنظر اليها نظر الهيبة فحصل منه السموات والعناصر
الاربعة او بعض عن بعض كما قيل ان النار حادثة عن الهواء بمشايعة
حركة الفلك القمر (قوله والظاهر من كلامهم) فان المواليد الثلثة
قديمة انواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها (قوله فلا
يمكن حله) لانه يستلزم اتفاق الحكماء كلهم على القدم
الذاتى للعالم (قوله من قدم النفوس) صرح فى شرح التجريد
الجديد بان افلاطون ذهب الى قدم النفوس الناطقة

(قوله ولذلك لم يبعد من الفلاسفة) فان الفيلسوف باحث عن اعيان
الموجودات على ماهو عليه بقدر الطاقة فلابد من الجزم باحد
الطرفين من الاثبات والنفى والتوقف جهل (قوله على مذهبهم)
وهو رفع الايجاب الكلى واما التفصيل الذى نقل عن ارسطو
فدلائله مذكورة فى مواضعه مجملة ماذكره الشارح فى رسالة
حدوث العالم من ان الحوادث لابد ان تستند الى مادة مستعدة والى
حركة سرمدية ثم ثبت ان المادة والجسم الذى هو معروض تلك
الحركة لايمكن صدورهما عن المبدأ الاول بلاواسطة بناء على انه
واحد من جميع الوجوه والواحد لايصدر عنه الا الواحد والمادة
متأخرة فى الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا اولا والصورة
المشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة الشكل الذى هو من مشخصاتها
وان كان مطلق الصورة متقدما عليها فلا يكون ايضا صادرا
اول والاعراض ظاهر ايضا ان لايكون صادرا اول فيكون
الصادر الاول جواهرا مفارقا وهو العقل الاول ثم يردف بالمقدمات
المفصلة فى كتبهم ولايثبت شئ من تلك المقدمات اذ فيها المنوع
الظاهرة كما لايخفى على الفطن المندرب ثم التفصيل الذى يزعمونه
فى ترتب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود مما لايقيموا
عليه دليلا يفيد ظنا او يقينا بل انما ساقوه تخمينا (قوله من غير
حدوث امر آخر) ان اراد بالحدوث الوجود بعد العدم فنختار
انه حدث الممكن من غير حدوث امر آخر ولايلزم وجود الممكن
من دون تمام علته لجواز ان يكون من تمام علته امر اعتبارى
متجدد وان اراد به معنى التجدد فنختار الشق الثانى ولايلزم التسلسل
المحال لكونه فى الامور الاعتبارية بل نقول التسلسل غير لازم
لجواز ان يكون ذلك الامر الاعتبارى تجدده مقتضى ذاته فلا يحتاج
الى حدوث امر آخر والعقل لاينتقض عن ذلك (قوله وانت
خبير آه) العبارة مختلفة والظاهر ان يقال انه لو كان تلك الحوادث
التى هى واسطة فى حدوث الممكن متعاقبة بان يكون السابق منها
معدا لوجود اللاحق فلا يلزم التسلسل المحال وماقيل ان عدم كل
واحد منها لابدله من علة حادثة اما موجودة فينقل الكلام الى

علتها حتى يلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة واما عدم امر موجود الى آخر الكلام الذى ذكره الشارح فليس بشئ لان كل سابق منها لما كان معدا الوجود اللاحق كان الفاعل مع كل سابق مفيدا للوجود الخاص اللاحق اعنى الوجود الذى بعده العدم من غير حاجة الى امر آخر (قوله ونحوه) من الذاتيات المشتركة بين المعدات وان لم يكن تمام المشترك وليس المراد به العرضى اذ لا يلزم من عدم تناهى المعدات ازلية عرضى مشترك بينها وهو ظاهر وفيه ان اللازم ازلية فرد ما من المعدات اذ لا يلزم ان يكون بينها اشتراك فى ذاتى لجواز ان يكون لكل واحد منها ماهية منحصرة فى فرد ازلية (قوله دعوى ان تلك المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية) لان تينك الدعويين انما تتمان لو ثبت انحصار المعدات فى الاوضاع الفلكية والاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوارد الصور عليها وهو مما لم يقم عليه برهان (قوله فكونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض) فيه بحث لان المجيب لم يقل كونه غير ممكن فى الازل بل انه غير ممكن وجوده الازلى و يجوز ان يكون نحو من انحاء الوجود ممتنعاً مع امكان مطلقه فان الحادث اليومى ممكن الوجود فى الازل مع عدم امكان وجوده الازلى وهذا معنى ما تقرر عندهم ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد اعترض عليه السيد الشريف واثبت الاستلزام فان اردت الاطلاع عليه فعليك بشرح المواقف فى بحث الامكان وحواشينا عليه (قوله لان الامكان مما لا بد منه) اذ الواجب و الممكن لا يكونان معلولين لشئ سواء كان الامكان المذكور معتبرا فى جانب المعلول او فى جانب العلة (قوله اذ من جملته تعلق الارادة الى آخره) فلان الملازمة فى قوله فان كان الاول لزم وجود الممكن فى الازل انما تتم لو اعتبر التعلق المذكور داخلا فيما لا بد منه فى وجوده (قوله بل لوجوده فيما لا يزال) فاذا تعلق الارادة بوجوده فيما لا يزال كان الممكن موجودا بهذا التعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجوده بدون تمام علته ولا افتقاره الى امر آخر (قوله

(متمماً)

متمماً لعلة وجوده) بان لم يتوقف وجود المعلول على شئ آخر سوى هذا التعلق الازلى بوجوده الازلى فيما لا يزال وحينئذ يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف او لا بان توقف على امر آخر سوى هذا التعلق فيلزم خلاف المفروض لان المفروض ان الممكن موجود فيما لا يزال بهذا التعلق من غير افتقار الى امر آخر (قوله سواء كان) اى نحو التعلق مقارنا بوجود ذلك المعلول او متأخرا وجوده عن ذلك النحو كما فيما نحن فيه (قوله وقد يقال) تأييد لما ذكر فى الجواب من ان وجود المعلول تابع لنحو تعلق الارادة يقع على طبقه ولو وقع على غير ذلك النحو يلزم التخلف ومحصله ان معنى كون الشئ ازليا انه سابق على الزمان موجود حال عدمه والواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان خارجا عنه لا يوصف بكونه فى الزمان انما يوصف به ما يكون موجودا فيه والله تعالى سابق عليه (قوله فلا شئ غيره فى الازل) لان كل ما سواه واقع فى الزمان فان كل ما يوجد انما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتها فكل ما سواه واقع فى وقته المختص به على حسب تعلق الارادة وكذا الزمان فانه من جملة الممكنات وجد بسبب تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهى (قوله وليس الله تعالى متقدما بالزمان) حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فانه تعالى ليس بزمانى بان يكون وجوده فى الزمان بل سابق عليه (قوله فان قيل الى آخره) استدلال على قدم بعض الممكنات على تقدير كون الفاعل مختارا كما ان الاول استدلال على قدمه مطلقا (قوله فقد اجيب عنه تارة الى آخره) اى اجيب عنه تارة بكذا وتارة بما مر من ان التعلق ازلى متعلق بوجوده فى وقت مخصوص فيوجد الممكن على نحو تعلق الارادة فعديل قوله تارة محذوف لانسياق الذهن اليه (قوله التعلق امر عدمى) اى ليس امرا موجودا حتى يحتاج الى امر آخر يخصص وجوده فى وقت دون وقت آخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمراد فهو مقتضى ذات الارادة فان من شانها ان يتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج الى امر آخر

وحينئذ يندفع ماورده الشارح بقوله وانت تعلم اختصاص
(قوله وانت تعلم انه لا انحصار الى آخره) على ماذكره القائل من
ان الحاصرين نفس الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن فان التعلقات
ليست بين الارادة والمراد بل تعلقات الارادة بالمراد فالارادة محفوظة
فى جميعها وليست طرفالها وماقيل ان الارادة من جملة اسباب وجود
الحادث وهى انما تؤثر بتعلقها للتوقف عليها وهكذا الى ان ينتهى
الى تعلق لايكون بعده الا المعلول فتنحصر هذه التعلقات بين الارادة
السابقة على التعلق وبين وجود الحادث الموجد به وهو المراد
من الانحصار بين الحالين فجوابه ان انحصار الامور الغير المتناهية
بين الحالين انمايكون محالا اذا كان الطرفان من جنس آحاد سلسلة
لانه المستلزم لتناهى مالا تناهى وفيما نحن فيه ليس الطرفان من
جنس آحاد سلسلة (قوله بان التسلسل اللازم الى آخره) وذلك
لانه تسلسل فى العلل فلابد من اجتماعها فى الوجود (قوله فهى
ذات جهتين الى آخره) ان اريد الحركة بمعنى المتوسط فهى حالة
شخصية تقتضى عدم استقرار المتحرك فى حد من حدود المسافة
اكثر من آن واحد فهى قديمة من حيث الذات متجددة نسبها الى
حدود المسافة لاقتضائها عدم استقرار المتحرك فى حدما وتلك
النسب هى الواسطة فى حدوث الحوادث واما نفسها فقديمة
بالشخص صادرة عن الفاعل القديم وان اريد الحركة بمعنى
القطع فهى امر واحد متصل غير قار الذات فهى باعتبار ماهيتها
صدرت عن الفاعل غير القديم ولكونها غير قار الذات يعرض
لها الانقسام الى اجزاء غير مجتمعة فى الوجود فيكون بعضها
متقدمة على البعض بذاته وبهذا الاعتبار يكون واسطة فى حدوث
الحوادث لا ان لها اجزاء متجددة فى الخارج حتى يرد ما اورده
الشارح من ان التجدد عبارة عن انقضاء الشئ وحدوث آخر
فاذا عدم جزء من الحركة الى آخر ماذكره فتدبر فانه دقيق وبالتدبر
حقيق (قوله وانت خبير مما سبق) من قوله بانه لو جعل الامر
الحادث الذى الى آخره (قوله على هذا الوجه) بان يكون قبل هذا

العالم عالم اخر وقبله اخر الى مالا يتناهى يكون كل سابق معدا للاحق
فلا يلزم التسلسل المحال ولا يخفى انه اعادة للبحث السابق الا ان السابق
كان فى ممكن ما وفى هذا فى العالم بخصوصه (قوله مستمر متشابه الاجزاء)
ان اريد الحركة بمعنى القطع فكونها متشابه الاجزاء على الحقيقة
وان اريد بمعنى التوسط فكونها متشابه الاجزاء من قبيل التوسع
باجزاء التشابه فى البيت بمنزلة التشابه فى الاجزاء (قوله فاسبب
تجددها) فان قالوا ان تجددها لازم لذاتها لكونها غير قار الذات
قلنا ان هذا الامر الغير القار الذات كيف صدر عن فاعل هو قار
الذات فانه لابد من المناسبة بين العلة والمعلول (قوله فلابد لعدمه من
علة حادثة الى آخره) قيل ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن عدمه
لذاتها وليس كذلك لما حقق فى موضعه قال صاحب التحصيل
ولولا ان فى الاسباب ماينعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو
الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت وتلتحق انتهى اقول لامعنى
لانعدام الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهى قديمة بالشخص
باقية ابدا لآباد عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهى متصل واحد
غير قار الذات حاصلة فى الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذا عرض
لها القسمة فى الوهم يتقدم بعض اجزائه على بعض فليس لها اجزاء
خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها وفى تعليقات الفارابى الشئ
لاينعدم بذاته وماتوهم ان الحركة تعدم بذاتها مح فان لعدمها سببا
فاذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطلانه وجود حركة اخرى ومعنى كلام
صاحب التحصيل ان الانعدام بعد الوجود لازم لذاتها لكونه غير
قار الذات كما يدل عليه قوله تفوت وتلتحق لان عدمها مقتضى ذاته
فان وجودها وعدمها بعد الوجود من علتها وهى الفاعل القديم
ومع المعد فان الحركات متعاقبة فى الوجود على حسب تعاقب
الارادات والتصورات الجزئية للاوضاع الجزئية فى النفس الكلى
(قوله اما امر موجود او عدم امر موجود) وذلك لان تلك العلة اما
امر موجود بالوجود المحمولى او الرابطى او معدوم على احد النحوين

ولا واسطة بينهما فاقيل انه يجوزان تكون علته عدم امر اعتبارى
لايستلزم حدوث امر موجود كالا مكان فان عدمه لايستلزم
الاالوجوب او الامتناع وكل منهما من الامور الاعتبارية فلايلزم
حال عدم جزء من الحركة الاعدم الامكان المستلزم للوجوب او الامتناع
وفى حال وجوده يلزم تحقق الامكان وهو ايضا امر اعتبارى فلايلزم
التسلسل فى الامور الموجودة مدفوع والمعدوم لايجوزان يكون علة
باعتبار عدمه السابق لانه ازلى والكلام فى عدم الحركة بعد الوجود
فيكون علة باعتبار عدم اللاحق فهى عدم امر موجود (قوله او بعضها)
يعنى علة عدمه الطارى على وجوده ليس موجودا صرفا ولا
معدوما صرفا بل مركبة منهما (قوله حتى يلزم التسلسل آه) فانها علل
لابد من اجتماعها فى الوجود (قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات آه)
اى فى حال وجودها (قوله وعلى الثالث) اى فى صورة تركيبها من
الموجود والمعدوم لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة
والاعدام الحاصلة بعد نقل الكلام الى علة ذلك الامر الموجود وعدم
الامور الموجودة او كلاهما غير متناهيين اذ لو كانتا متناهيين لايمكن
كونهما علة للعدم الطارى لجزء من الحركة (قوله والحاصل الى آخره)
زاد فى الحاصل لزوم السلسل فى الامور المجتمعة حال وجود جزء من
الحركة (قوله يلزم التسلسل المذكور الى آخره) لما مر من ان عدم امر
موجود لابد ان يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده (قوله وقس
عليه حال الشق الثالث) فى انه يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة
بالتفصيل الذى مر فى القسمين الاولين (قوله تلك الموانع متعاقبة
فى الحدوث) لكونها لازمة للاعدام المتعاقبة فى الحدوث لكونها
واسطة فى العدم الطارى لجزء من الحركة (قوله نقلنا الكلام الى علة
عدمها) اى عدم تلك الموانع بان عدمها اما امر موجود (قوله الوجه
الرابع) من وجوه الايراد على دليلهم وذلك لانه لما اورد الخصم على
دليلهم النقض بالحادث اليوم واجاب بابداء الفارق بين المدعى
وصورة النقض بان اللازم فى صورة النقض ليس تسلسلا محالا لانه

فى المعدات عاد الخصم بابطال المقدمة التى بنى عليها الفرق فهذا
الوجه معارضة فى المقدمة وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نقضا
اجماليا بان دليله يستلز المحال وهو الجمع بين المتنافيين وماقيل انه اثبات
للنقض المذكور بابطال جوابهم عنه المبنى على جواز تسلسل المعدات
فلا يكون وجها رابعا من الايراد على دليلهم وكذلك الخامس فوهم
اذ ليس للخصم بعد ابداء المستدل الفارق الا الايراد على الدليل
المذكور بعد ضم ذلك الفارق اما بالمنع او النقض او المعارضة وليس
له منصب آخر فى المناظرة (قوله فلا بد ان يكون الى آخره) نتيجة
لما تقدم والمذكور سابقا كان بطريق الدعوى فلا تكرار وانما قلنا لابد ان
يكون اه اذ لو كان مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث
او حدوث القديم وايضا فى زمان عدمه ان لم يكن القديم موجودا
لزم حدوثه وهو خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبقه على الحادث
وهو المطلوب (قوله مما يصدق عليه الحادث) فيه اشارة الى ان المراد من
كل واحد الكل الافرادى كما فى صدق الكلى على جزئياته وهو الحكم
على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما فى كل انسان حيوان
وبهذه العناية يندفع ايراد الشارح بعدم المنافاة بين سبقه على كل
واحد ومقارنته لبعض منها لانه حينئذ يكون الحكم بسبقه على كل
واحد منهما بشرط الانفراد اذ لو اعتبر مع الحوادث الغير المتناهية
لم يكن للقديم سبق عليها (قوله وهذا يوجب الى آخره) اى سبقه
على كل واحد منها كلا افراديا يوجب ان يكون للقديم حالة وهى
مقارنته مع عدم كل واحد منها دائما المستلزمة لعدم مقارنته بواحد
منها فتحقق فيها سبقه على كل واحد منها كلا افراديا (قوله
واذا كان مقارنا الى آخره) لان الايجاب الجزئى مناف للسلب الكلى
سواء كان البعض معينا او غير معين فاندفع ان مقارنته مع واحد معين
ينافى سبقه على كل واحد منها اما اذا لم يكن معينا فلا لجواز سبقه
على كل واحد مع مقارنته لكل واحد منها بان يكون سابقا على اللاحق
مقارنا للسابق الى مالا يتناهى (قوله هذا) اى المنافاة المذكورة (قوله

توهم
نسخه

لو استلزم حدوث) اراد بالحدوث لازمه اعنى ثبوت الابتداء يعنى ثبوت
الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموعى الذى
هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية فاندفع بحث الشارح
(قوله ليس الا فى ضمن الافراد) يعنى ليس للماهية وجود مستقل بدون
الافراد سواء قلنا ان الماهية موجودة بوجود الافراد او الافراد موجودة
بوجود الماهية كما هو التحقيق (قوله ان لا يزال فرد من الافراد الى آخره)
لا خفاء فى ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا فى ضمن
الافراد لا وجود للفرد المبهم الا فى ضمن الافراد فاذا كان كل فرد
حادثا كان فرد ما ايضا حادثا والقول ببقاء الورد شهرا او شهرين
قول ظاهرى مبنى على العرف دون الحقيقة (قوله اما اذا كان من الجانبين)
بان لا تنقطع السلسلة لا فى جانب الماضى ولا فى جانب المستقبل كالامور
المتعاقبة (قوله كالمعلول الاخير) فيما اذا كان السلسلة منقطعة فى جانب
المعلول كما مر والتشبيه باعتبار وجو المسبوقية فى ذلك الواحد بدون
السابقية لعدم عليته لما تحته (قوله وان كان ذلك آخره) اى تجويزهم
التسلسل فى الامور المتعاقبة لان المدعى وهو عدم وجود السلسلة
الغير المتناهية متحقق فيها كما قالوا ان التسلسل فى مقدوراته تعالى
وفى الاعداد جائز لان عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق
فيهما لان الوجود منهما متناه انما عدم التناهى فيهما بمعنى عدم
الانقطاع فكذا البرهان جار فى الامور الغير المتناهية الا انها غير موجودة
لان الموجود منها واحد فى كل زمان (قوله فيرد عليه) خلاصته
ان المدعى عدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء كان فى آن
او فى زمان واحد او ازمنة متعاقبة بل فى الدهر ايضا لامتناع وجودها
مجتمعة (قوله ينسبونه الى الدهر الى آخره) فى الشفاء الامور التى
لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست فى زمان وان كانت مع الزمان كالعالم
مع الخردلة وان لم يكن فى الخردلة والشئ الموجود مع الزمان وليس
فى الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود
واحد فهو الدهر واعنى بالاستمرار وجوده بعينه كما هو فى كل وقت

اعتبار
نسخه

بعد وقت على الاتصال وهو قياس ثابت الى غير ثابت وفى تعليقات
الفارابى العقل يفرض ثلثا كوان احدها الكون فى الزمان وهو كون
مع الاشياء المتغيرة التى يكون لها مبدأ ومنتهى والثانى كون مع الزمان
ويسمى الدهر وهذا الكون يحيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان
والزمان فى ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت مع
المتغير والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط الدهر
فالدهر وعاء الزمان لانه محيط به كذا فى التعليقات (قوله ثم لا يخفى آه)
اى بعد ما تحقق ان التطبيق جار فى صورة التعاقب وان المدعى متخلف
عنه فالمحذور اللازم من التطبيق لازم فى صورة التعاقب ايضا
فلا يتوهم ان المحذور غير لازم فى صورة التعاقب كما ان المحذور غير
لازم من جريانه فى الامور الاعتبارية اذ ليس فى الخارج فى زمان
من الازمنة الا واحد من الآحاد فلا يلزم تناهى ما لا يتناهى ولا مساوات
الناقصة للكاملة اى مساوات الجزء للكل (قوله وهذان المحذوران)
الظاهر ان يقال وهذا المحذور فلابد ان يقال ان هذين المحذورين
يجريان على سبيل الترديد فى صورة التعاقب (قوله مستحيل) واذا كان
محالا يثبت تناهى ما فرض عدم تناهيه فيكون عدم التناهى محالا
لان ما يلزم من فرض وجوده عدم محال وهو المطلوب (قوله بمعنى انه
يستحيل الى آخره) يعنى ليس المراد استحالته باعتبار وجوده فى نفسه
بل باعتبار وجوده الرابطى وحاصل كلامه ان الامور الغير المتناهية
المتعاقبة وان لم يكن موجودة فى زمان واحد لكنها موجودة فى ازمنة
غير متناهية فتحقق السلسلة الغير المتناهية واتصافه بالعدد يستلزم
مساوات جزء العدد لكله بلا شبهة واندفع توهم عدم وجود الاحاد
(قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ما ورد على البرهان التطبيق
من ان المفارقة والمساوات من خواص الكم المتناهى من جهة تناهيه
وانا لا نسلم لزوم المساوات على تقدير ان يوجد فى الناقصة بازاء ما يوجد
فى الزائدة بان ذلك كما يكون للمساوات يكون لعدم التناهى ايضا والجواب
ان المراد بالمساوات ان تكون الناقصة كالزائدة فى اشتمال كل منهما

على ماتشتمل عليه الاخرى وان لانظهر الزيادة التى فى الجملة الزائدة
فى جانب المبداء فوجودها كعدمها (قوله ننقل الزيادة الى آخره) لكون
الجملة متسقة النظام (قوله بل ربما كان الزيادة فى الاوساط) كون الزياة
فى الاوساط غير لازم وامكان وقوع واحد من السلسلة الناقصة
بازاء واحد من الاخرى كاف فى اثبات المطلوب وقال الشارح فى شرح
رسالة اثبات الواجب ولما لم يكن لغير المتناهية الغير المترتبة اتساق
نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة
الاخرى انتهى لكن عدم امكان تطبيق واحد بواحد بحيث تظهر
الزيادة فى الجهة الاخرى محل بحث وانما يثبت ذلك لو كان وقوع
الزيادة فى الاوساط لازما وهو ممنوع (قوله فيكون المجموع الاول)
اعنى مجموع الامور الغير المتناهية متناهيا لانه لايزيد على المجموع
الاخر الذى انقطعت به سلسلة المجموعات اعنى الاثنين الا باحاد متناهية
وهى الاحاد التى سقطت من كل مجموع عند التطبيق (قوله فيلزم
ان يكون له اجزاء متخالفة) اى متخالفة فى الماهيات بناء على متخالفها
فى اللوازم مثل الاولية والتركيبية والتمامية والناقصية والزائدية
والمربعية والمكعبية والصمم والمنطقية (قوله متغايرة) اى اذا لاحظت
صورة الخمسة والخمسة والثلث والسبعة كان كل اعتبار غير
الاخر وكل واحد منها كاف فى حصول ماهية العشرة فيلزم تعدد
تمام ماهيتها (قوله هذا الكلام) اى ما ذكره ارسطو فى امتناع التركيب
انما يمشى اذا كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية وان مع نفى الجزء
الصورى فليس مراتب الاعداد الا الوحدات فتركبها من الوحدات
تركب من الاعداد فلا يلزم تعدد تمام الماهية (قوله اما اذا كان الى آخره)
ان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد عليها فباطل
لان الاختلاف بالخواص لابد لها من مبداء وان اراد انه محض الوحدات
من غير اعتبار امر زائد وجودى فيها فسلم لكن المراد بها
من الاعداد ماهو بمنزلة الصورة النوعية فى كونها مبدأ الاثار المختلفة
فان كل مرتبة عبارة عن الوحدات التى مبلغها تلك الوحدات

(قال)

قال الشيخ فى الشفاء ان كل واحد من الاعداد نوع فى نفسه
وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث
هو ذلك النوع خواص والشئ الذى لايكون له حقيقة لايكون له
خاصة وليس العدد كثرة لاتجتمع فى وحدة حتى يقال انه مجموع
آحاده فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليس
لغيره وليس بعجب ان يكون الشئ واحدا له صورة كالعشرية
والثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ماهو بالخواص التى للعشرية
واما كثرته فليس له فيها الا الخواص التى للكثرة التى هى مقابلة الوحدة
(قوله نوع آخر) اذا كان كل مرتبة نوع آخر ممتازا عن الآخر
ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون جزأ من آخر فان النوع
الحقيقى لايكون جزأ من نوع حقيقى آخر فى شرح المواقف فالعشرة
مثلا تشارك ماعداها فى كونه كثرة و يمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة
مخصوصة وهى مبدأ لوازمها (قوله ومن البين اه) ان اراد ان واحدا
وواحدا مطلقا جزء من واحد وواحد وواحد فسلم لكن باعتبار
الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان اراد ان واحدا وواحدا
فقط بحيث لايزيد عليها ولا ينقص فلا نسلم كونه جزأ من واحد وواحد
وواحد (قوله ثم عدم الى آخره) جواب عنه قوله فان قلت بعد تسليم
ان لايكون بعض مراتب العدد جزأ مما فوقه بانها تصوير البرهان
المذكور فى معروضاتها ولاشك ان معروضاتها بعضها جزء لبعض
(قوله ولاعينا له) بعد ماثبت المغايرة بين المجموعين لاحاجة الى
نفى العينية (قوله وعلى ذلك) اى على كون معروض الاثنينية مغايرا
لمعروض الثلاثية يبنى ما اختاره بعض المحققين حيث قال باسناد
المعلولات الكثيرة الى مجموع ا ب ج فى مرتبة واحدة بدون اعتبار
الهيئة الاجتماعية معه ليكون موجودا خارجيا فلو لم يكن
المجموع غير الآحاد لما حكم باستناد المعلولات الكثيرة اليه (قوله حتى
تحصل معلولات كثيرة الى آخره) اذ من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شئ وبتوسط ج ثان و بتوسط ج د معا ثالث و بتوسط

ب د رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن
ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن
ج وحده عاشر وعن د وحده حادى عشر وعن ج د ثانى عشر
وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب كذا فى شرح الاشارات للمحقق
الطوسى (قوله واما المجموع فعلته الى آخره) فان القول باحتياج
المجموع الى العلة مبنى على مغايرته للآحاد كيف لا وامكانه مغاير
لامكان الآحاد ووجوده مغاير لوجود كل واحد (قوله استناد
المجموع الى جزئه) وهو مافوق المعلول الاخير بمرتبة وهكذا الى ما
لا يتناهى فلا يثبت الواجب (قوله فعلم الى آخره) نتيجة لماسبق من قوله
فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا يبنى (قوله فان قلت فعلى
ماذكرت) من بطلان اشتراط الترتب فى جريان برهان التطبيق
يجب ان تكون معلومات الله تعالى متناهية والاّ اى وان لم تكن متناهية
انتقض البرهان بها لجريانه فيها لوجودها فى علمه تعالى واما مقدوراته
تعالى ومراتب الاعداد فالموجود ههنا متناهية وان لم يقف على
حد وباعتبار تعلقاتها الازلية للقدرة التى يمتاز بها مايصح ان يوجد
غيرها وان كانت غير متناهية فلا وجود لها بهذا الاعتبار فى الخارج
بل لها الامتياز فقط فهى داخلة فى المعلومات (قوله قلت الى آخره)
هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام فى العلم التفصيلى
فيلزم ان يكون معلوماته متناهية فى العلم التفصيلى او نفى العلم التفصيلى
بل الجواب من جريان البرهان فى معلوماته تعالى ما فى تعليقات الفارابى
من انه يعلم للاشياء الغير المتناهية متناهية وذلك ان الجواهر والاعراض
متناهية لكن النسب التى بينها غير متناهية وهذه المناسبات يمكن
ان نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده تعالى فهى متناهية اذ قد يصح
ان يوجد الاعراض والجواهر المتناهية فى الاعيان فاذا وجدت هذه
الاشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسبت بينهما الى وقت فانه لا يصح
ان يوجد شئ ولا توجد لوازمه وهذه النسب التى بين الجواهر
والاعراض لوازم لها فادامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك

منها نسخه

اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة
بالفعل واذا كانت تلك الجواهر والاعراض صادرة عنه فائضة
فيضانا عقليا فالنسب التى بينها ايضا موجودة فكما ان وجود الجواهر
والاعراض معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها
(قوله ولذلك ذهبت الى آخره) ليس قولهم يكون علمه تعالى بسيطا
اجماليا لئلا يلزم تناهى معلوماته بل لئلا يلزم تكثر ذاته وصفاته كما سيجئ
(قوله فان قلت معلوماته الى آخره) يعنى ان قولك لا تعدد فى معلومات
الله تعالى بحسب علمه لا يدفع الشبهة لان المعلومات فى انفسها غير
متناهية لشمولها الموجودات والمعدومات فيجرى التطبيق فيها
(قوله قلت الى آخره) منع بجريان البرهان وحاصله انه ان اجرى
البرهان فى جميع المعلوت الشاملة للموجود والمعدوم فهو غير جار
فيها لعدم وجود السلسلة وان اجرى فى الموجودات منها فعلى تقدير
حدوث العالم تكون المعلومات المتصفة بالوجود بالفعل متناهية
لوجود ابتدائها وعدم انتهائها بمعنى انها لا تقف عند حد لا يضر
تناهيها بالفعل فالتطبيق فيها ان كان باعتبار الوجود فى علم الله تعالى
فهناك كلها متحدة ليس فيها تكثر وتعدد وان كان بحسب وجودها
الخارجى فهى متناهية فلا نقض (قوله ولما كان من اجلى البديهيات
الى آخره) لا يخفى عليك ان تعلق العلم بها يقتضى تعددها وتمايزها
فى نفسها والحقايق بل المفهومات كلها فى انفسها متمايزة بعضها
عن بعض وليس التمايز بينها موقوفا على وجودها فى الخارج او فى
الذهن فان تعلق علمه بها وثبوتها متغايران بالذات مثلا زمان فى
الحصول لتوقف احدهما على الاخر والتجاء المتكلمين الى القول بان
تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها ليس لدفع تعلق العلم
بالمعدوم الصرف بل لان العلم بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها
فى اوقات مخصوصة لا يمكن ان يكون قبل وقوعها فللعلم عندهم تعلقان
احدهما ازلى شامل للمعدومات والموجودات من حيث انها ستوجد
فى اوقاتها وثانيهما تعلق بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها

فى اوقات مخصوصة وهذا حادث اذالعلم بالوقوع قبل الوقوع جهل
هذا على ماهو المشهور والتحقيق ان تعلقاته كلها ازلية العلم بانهاستقع
هو العلم بانها تقع لان الحوادث كلها حاضرة عنده كل فى وقته والماضى
والحال والاستقبال انما هو بالنسبة الينا فلا ورود لقوله وانت خبير عليهم
(قوله وفيما ذكرنا) من ان الموجودات من المعلومات متناهية بالنظر
الى الوجود الخارجى متحدة بالنظر الى علمه (قوله مخلص عن ذلك)
عن لزوم ان لايكون الله تعالى عالما بالحوادث فى الازل (قوله فيلزم
المحذور) وهو ان لايكون الله تعالى عالما بالحوادث فى الازل (قوله هو
التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا) لنفوسنا من المبادى
العالية وهو علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على
الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضرنا عند السؤال عن المسئلة
على التفصيل الذى يقع بعده وهو غير الملكة التى يقتدر بها على الجواب
فانها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة بسيطة تحضر عند السؤال
لاتركيب فيه ولاتعدد مبداء للتفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ماوقع
فى عبارة البعض انه منطو على الكل انطواء النواة على الشجرة
(قوله والتفصيل انما هو للنفس من حيث هى نفس) فان النفس
لكونها مدبرة للبدن تحتاج فى تدبيرها الى تفصيل العلم الاجمالى الفائض
من المبادى العالية (قوله والتعقل الاجمالى علة الى آخره) قالوا لما كان
هذا العلم عالما بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات
كان علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدائية على
الترتيب الذى تقتضيه العناية الازلية وان شئت تفصيل هذا المقام فعليك
برسالتنا المسماة بالدرة الثمينة فى علم الواجب تعالى (قوله وانما اشبعنا الكلام
فى هذا المقام) اى فى رد دليل الحكماء الذى عولوا عليه فى اثبات
القدم حيث اجاب بالوجوه الخمسة التى انقلع بها مذهبهم المبنى
على تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية ولاوضاع الفلكية (قوله لانه)
اى حدوث العالم (قوله ثم اقول) اى بعد ابطال دليلهم على القدم
اقول فى بيان حدوث العالم بان الزمان متناه ولاتناهيه وهم محض

(واذا)

واذا كان متناهيا كان كل ماهو واقع فيه حادثا سوى ذاته تعالى لكونه
متعاليا عن الزمان متقدما عليه تقدما بالذات (قوله وقولهم) اى
قولهم فى اثبات الآن السيال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض بحيث لايجامع القبل البعد ومعلوم ان اتصال المعدوم
بالموجود باطل فالزمان بمعنى الامر الممتد غيرموجود لكن لابد له
من راسم موجود يرسمه فى الخيال كالقطرة النازلة للخط والشعلة الجوالة
للدائرة فالزمان بمعنى الآن السيال موجود قديم اذلو انعدم فانعدامه
فى الآن فيلزم تتالى الآنات او فى الزمان شيئا فشيئا فينقسم الآن
السيال وايضا يلزم ان يكون قبل الزمان زمان ولابد له من الحركة
بمعنى التوسط ولابد له من متحرك فثبت قديم سوى الله تعالى ممنوع
اذ يجوز ان يكون الزمان بمعنى الامر الممتد مركبا من الانات المتتالية بناء
على ثبوت الجزء فلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم فانه فرع كونه متصلا
فلا راسم له موجود ولو سلم وجود الراسم يكون ذلك الراسم حادثا لان
مرسومه متناه فلا يكون شئ من العالم قديما (قوله بل نقول) اى اضراب
او ترق من قوله اقول الى آخره فانه تصوير محض وهذا اثبات له بدليل
ان البرهان اى برهان التطبيق دل على امتناعهما كما عرفت (قوله
لم يكن قبله شئ) اذلو كان قبله شئ قبلية بالزمان يلزم وجود الزمان
حال عدمه واذا لم يكن قبله شئ من الاشياء وهو متناه كان كل ماسوى الله
حادثا وهو المطلوب (قوله فالله تعالى الى آخره) اى اذا لم يكن شى قبل
الزمان بالزمان ومعلوم ان الله تعالى متقدم عليه يكون تقدمه لا بالزمان
بل بالذات كما يقول المتكلمون فى تقدم عدم الزمان على وجوده من انه
قسم سادس للتقدم (قوله قابل للفناء) فى المواقف هو فرع الحدوث
فمن قال انه قديم لايجوز عدمه لما تقدم ان ماثبت قدمه امتنع عدمه
واما من قال بحدوثه فقد قال بجواز فنائه لكون الماهية من حيث هى
قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم
بعد الوجود اذلاتمايز بينهما ولا اختلاف فاجاز عليه احدهما جاز
عليه الاخر واما الفلاسفة فانما نفوه عن الزمان كليهما ولكون هذه

المسئلة فرع الحدوث لم يتعرض الشارح لاثباته بعد اثبات الحدوث
(قوله ويلزمهم) اى القائلين بالوقوع القول بفناء الجنة والنار
واهلهما والاجزاء الاصلية للانسان والقول بان الله يعيد الاجزاء
والجنة والنار بعد اعدامها فالحشر يكون باعادة المعدوم لا بجمع الاجزاء
بعد تفرقها (قوله ولا يرد عليه) اى عليه الاية على تقدير كون
الهلاك بمعنى الاعدام بعد الوجود (ادريس عليه السلام) حيث
رفع حيا فما حصل له الفناء في الدنيا ولا في الاخرة لان الجنة دار الخلود
(قوله قال الامام) يعنى ان الاستدلال بالاية لا يتم على الوجهين
الذين ذكره الامام (قوله فى حد ذاته هالك دائما) فان الممكن اذا قطع
النظر عما عداه كان معدوما لعدم العلة الموجبة لوجوده وقال المحقق
التفتازانى بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة
العدم (قوله فرأوا بالمشاهدة العيانية) اى المشاهدة التى حصل فى
بصيرتهم بعد الرياضات والمجاهدات ان الحقايق الممكنة كلها خيالات
واوهام وليس الموجود فى الحقيقة الا الله تعالى وهو حقيقة الحقايق
والتعدد فى الحقايق بالتعينات والشيون الاعتبارية والجملة الاسمية
لافادتها الثبات والدوام تدل على هذا المعنى لانه يصير هالكا فانه معنى
مجازى لان اسم الفاعل مجاز فى الاستقبال اتفاقا كما بين فى الاصول
(قوله الى انه لا يقبل الفناء) بطرد هم دليل امتناع بقاء الاعراض
فى الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته
او لامر آخر وجودى او عدمى والكل باطل الى آخر البرهان (قوله
وان لم يخالفوه الى آخره) فانهم مع اعترافهم بحدوثه قالوا انه ابدى
(قوله النظر وهو الفكر) فى الصحاح النظر تأمل الشئ بعينه بالعين
والتفكر التأمل والاسم الفكر والفكرة وفى القاموس الفكر بالكسر
ويفتح اعمال النظر فى الشئ نظره واليه تأمله بعينه وفى تاج البيهقى النظر
يستعمل لمعان كلها راجع الى اصل واحد وهو ادراك الشئ منها
الاعتبار والتأمل وهو غير متعد نحو قوله تعالى ﴿ انظر كيف فضلنا ﴾
وقد يتعدى بالجار كقوله تعالى ﴿ اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض

(قوله)

(قوله واما معرفته تعالى بالكنه الى آخره) لا تخصيص له بذاته تعالى
قال الفارابى فى تعليقاته الوقوف على حقايق الاشياء ليس فى قدرة
البشر ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللوازم والاعراض ونحن
لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته وفى موضع
آخر فيها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقايق الاشياء لاسيما
البسائط منها بل انما يدرك لازما او خاصة من خواصه ولما كان الاول
ابسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو
وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه (قوله والصوفية قالوا حقيقته
الوجود المطلق من كل قيد واعتبار حتى الاطلاق) وما يحصل فى ذهننا
مقيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته تعالى معقولا وقال الفارابى فى التعليقات
الاول بسيط فى غاية البساطة والتجرد متنزه الذات عن ان تلحقها
هيئة او حلية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على حدة
وتجرد وكذلك الوحدة التى توصف بها ليست شيئا يلحق ذاته بل هو
معنى سلبى الوجود وكذلك اللوازم التى توصف بها فيقال هى
من لوازمه وهى خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه فانه لا يمكن
ان يتوهم انه بذلك التجرد انتهى وبهذا يظهر انه لا يمكن ادراك
كنهه اذ ما حصل فى ذهننا لا يكون فى غاية التجرد والتنزه فى شرح
التعرف وان علم الله تعالى بحقيقته فنفاه جمع من المتكلمين وعليه
جماهير الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا
لان وجوده معلوم وهو عين حقيقته ومنع العلم بوجوده الخاص الذى
هو عين حقيقته انتهى وهذا يدل على ان مرادهم الامتناع الوقوعى
(قوله وهو كما ترى كلام خطابى الى آخره) لان مقدماته ظنية بل خيالات
محضة ولعل مقصود القائل بذلك تصوير المعقول بالمحسوس لا اثباته
(قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى برهان) قال الشارح المدقق
فى رسالة اثبات الواجب نقلا عن المعلم الاول ان وجوب الوجود لا يقبل
القسمة الى اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان جزأ
من اجزاء وجوده اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير

واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود
هذا كلامه يعنى ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتأخير
الكل عن كل جزء فلو كان للواجب جزء ممكن لزم تقدم الكل او تأخره
فان قلت الجزء التحليلى ليس مقدما على الجملة بل هو متأخر عنه
ضرورة ان الشئ مالم يكن لم يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزائه ومالم يحلل
ولم يقسم اليها لم يحصل الجزء التحليلى قلت ذات الجزء التحليلى مقدم
على الجملة وان كان وصف الجزئية متأخرا وتوضيحه ان الاجزاء العقلية
اجزاء يقسم العقل الشئ اليها مثلا يقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو
الخارج الى الحيوان والناطق فهو فى الخارج حيوان ناطق لكنهما
ليسا بجزئين يحصل الانسان من تركيبهما بل جزئين يقسم العقل الانسان
اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزئين حاصل قبل التقسيم
لكنهما حينئذ امر واحد هو ذلك الشئ وذات كل واحد منهما بعض
من امر واحد وبعضيته بحسب اعتبار العقل وبعمله وليس
واحد منهما امرا على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر
بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه تتصف ذوات الاجزاء
بصفة الجزئية ويتكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثر وقال فى
التعليقات ان واجب الوجود لا يجوز ان تكون لذاته مبادى تجتمع
فيقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول سواء
كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه آخر بان تكون اجزاء القول
الشارح بمعنى اسمه يدل كل واحد منها على شئ هو فى الوجود غير
الآخر بذاته وذلك ان كل ما هذا وصفه فذات كل جزء منه ليس هى
ذات الجزء الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من
اجزائه وجود منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع
واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود
دونه فالم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس بواجب الوجود
بل واجب الوجود هو الذى يصح وان كان لا تصح مفارقته للجملة
فى الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس

(شئ)

شئ منهما بواجب الوجود انتهى ومما نقلناه ظهر ان المقصود نفى
الاجزاء التى بها قوامه واما الاجزاء الانتزاعية التى ليست بها قوامه
فانما هى سبب لوجوده فى الذهن فاللازم من ثبوتها للواجب
تعالى احتياجه فى الوجود الذهنى اليها وذلك لا يقدح فى كونه واجب
الوجود فى التعليقات اجزاء حد البسيط تكون اجزاء لحده لا لقوامه
وهى شئ يفرضه العقل واما فى حد ذاته فلا جزء له وقال فى شرح
الهياكل وحاشية شرح التجريد ما حاصله انه لو كان له جزء عقلى والجزء
العقلى موجود فى الخارج عند المحققين غايته ان وجوده متحد بوجود
الكل يلزم ان تكون حقيقته غير الوجود لكنه قد ثبت فى موضعه كونها
عين الوجود وفيه بحث اذ يجوز ان يكون مفهومان متغايران يكون
المؤلف منهما عين الوجود وقال ايضا فى حاشية الحاشية لو تركب
الواجب فى العقل فان كان كل من الجزئين عين وجوده كان الواجب
متعددا ولم يصح حمل احد الجزئين على الآخر ولا على الكل وان كان
احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان
كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور فى جميع
الشقوق امتناع الحمل الذاتى كما لا يخفى على الفطن اقول انه مع ابتنائه
على ان مغايرة الوجود تستلزم الامكان يرد عليه ان صحة الحمل تقتضى
الاتحاد فى مطلق الوجود اعنى فى الموجودية وترتب الآثار لا الاتحاد
فى الحقيقة فيجوز ان يكون الواجب بسيطا فى الخارج يقسمه العقل
ويحلله الى جزئين كل منهما متحد معه فى الموجودية وترتب الآثار
فاللازم ان تكون حقيقة الوجود مركبا من امرين يتحدان معه
فى ترتب الاثار عليه فيصح الحمل ولا يلزم تعدد الواجب حيث لم تكن
الاجزاء عقلية وهل النزاع الا فيه (قوله العجز عن درك الادراك)
فى القاموس اقصى قعر الشئ يعنى ان العجز عن غاية ادراكه تعالى
ينشأ من كمال الادراك فانه لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته وصفاته
وجعل العجز عين الادراك مبالغة او المراد ادراك العجز عن نهاية
الادراك ادراك (قوله وضمنهما المرتضى) والتضمين ان يأتى كلام

الغير فى اثناء كلام نفسه من غير ان يعلم انه من الغير (قوله والبحث عن سر الذات اشراك) اراد الشرك الخفى الذى اشار اليه النبى عليه السلام الشرك يجرى فى امتى كدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء وذلك لان البحث عن كنه الذات منهى لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لاتفكروا فى ذاته تعالى فالبحث عن كنه ذاته اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك واضافة السر الى الكنه بيانية (قوله لقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله الى آخره) فقد امرنا بالنظر الى آثار رحمة الله وهو يوجب العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته وارادته لكونها محدثة متقنة (قوله هناك) اى فى آيات الامر بالنظر (قوله واجب عقلا) مذهب المعتزلة مركب من اثبات الوجوب العقلى ونفى الوجوب الشرعى بناء على لزوم الدور كما ان مذهب الاشاعرة اثبات الوجوب الشرعى ونفى الوجوب العقلى لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الا ان المقصود ههنا اثبات الجزء الثبوتى من كلا المذهبين ولذا لم يتعرض لدليل النفى من كلا الفريقين (قوله مقدمة الواجب المطلق) اى غير المقيد بالمقدمة كالزكاة الموقوف على النصاب فانه لايجب تحصيل النصاب بوجوبها (قوله عبادة الله واجبة) لم تظهر لى فائدة توسيط العبادة فان معرفة الله ايضا واجبة باجماع المسلمين (قوله المنصوب للذب) اى الذى نصب لدفع مطاعن الطاعنين وحفظ حوزة الاسلام (قوله مسافة الغدوى) الغد البكرة واصله غدو يقال غدى وغدوى كذا فى القاموس ومسافة الغدوى اى التى يمكن للمبكر اليها الرجوع الى مبيته ليلا (قوله يلزم الدور او التسلسل) فيه انه يجوز ان يكون قصد القصد عينه بمعنى ان كل ماسوى القصد بمعنى تعلق الارادة يحتاج فى كونه مقصودا الى تعلق الارادة واما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لايحتاج الى قصد آخر ولو سلم فلزوم التسلسل فى التعلقات واستحالته ممنوع لكونه فى الامور الاعتبارية (قوله والارادة الى اسباب

غير اختيارية) هذا انما يتم اذا كانت الارادة عبارة عن ميل يعقب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة اما اذا كانت عبارة عن صفة ترجيح احد المقدورين وتخصيص وقوعه فى وقت دون وقت كما هو مذهب الاشاعرة فلا يتم فانها ترجيح احد المساويين بل المرجوح من غير مرجح وداع (قوله فان تصور الامر الملايم) اى ملاحظته من حيث انه ملايم سواء كان مصدقا به تصديقا يقينيا او ظنيا اولا بان يتخيل الملايم من حيث هو ملايم (قوله انبعاث الشوق) ويدل على مغايرة الشوق لادراك الملايم تحقق الادراك بدونه (قوله يوجب الارادة او هى نفس تأكد الشوق) قال الشارح فى شرح الهياكل وقد اثبت بعضهم بين الشوق وبين القوة المحركة قوة اخرى هو مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهو التى تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان قد يكون مريداً لتناول مالا يشتهيه وكارها لتناول مايشتهيه وقد نازع فيه المصنف يعنى صاحب الهياكل بان الاجماع كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس ههنا قوة اخرى هى مبدأ الاجماع (قوله ان الكافر مكلف او لا آه) فيه بحث لان الكافر مكلف اولا بالايمان الا ان الايمان لما كان امراً مبطناً اقام الشارع الاقرار مقامه فالواجب اولا هى المعرفة (قوله ان اريد الاعم) اى مايكون مقصودا بالذات وبالتبع (قوله فهو القصد) وهذا يدل على ان القصد فعل اختيارى اذ المكلف به لابد ان يكون اختياريا (قوله فان ايجاب الشئ الى آخره) فيه بحث لان الايجاب عند الاشاعرة قسم من الحكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولا يلزم من تعلق الخطاب بشئ تعلق الخطاب بما يتوقف عليه بخلاف ما اذا كان سببا مستلزما له فان الخطاب المتعلق ظاهرا بالمسبب الغير المقدور خطاب بسببه حقيقة كمن امر شخصا بالقتل فانه امر بضرب السيف والعجب عن الشارح كيف اجترأ على هذا الاعتراض مع ان الفرق بين السبب المستلزم والشرط مذكور فى شرح المواقف تفصيلا (قوله غير محال) لجواز ان يحصل المكلف الشرط

والجزء من غير تكليف بتحصيلهما (قوله بل لانه يستلزم الى آخره) اضراب عن النفى فى قوله لالما قيل وفى بعض النسخ بدون كلمة بل فهو غلط لاوجه له هذا انما يتم اذا اثبت اللزوم بين الوجوبين والظاهر عدمه اذ يجوز ان يتعلق الخطاب باحدهما دون الآخر (قوله والنظر فعل اختيارى الى آخره) فيه ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المقدمتين المترتبين عند المتأخرين حيث فسروه بترتيب امور وليس شئ منهما من مقولة الفعل الا ان يقال ان النظر نفس الترتيب كما هو ظاهر التعريف لكن الموجب للعلم هو المقدمتان لا الترتيب (قوله من مقولة الكيف) ان كان صفة ذات اضافة والانفعال ان كان حصول الصورة وارتسامها فى الذهن (قوله بل لزوم بعض افعاله الى آخره) فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى التلازم عند التحقيق لاتقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف ما اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل منهما بالآخر وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر انتهى فالقول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه فاعلا مختارا اى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكون معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم للنظر ولا من النظر فانتفى اللزوم بينهما (قوله كيف ينكر الى آخره) ان اراد الاستلزام العادى فسلم لكن الاستلزام العادى لاينافى جواز الانفكاك العقلى وان اراد الاستلزام العقلى بان العقل يجزم بامتناع الانفكاك بينهما فهو نظرى لابد له من دليل كيف ومذهب الاشعرى انه لاعلاقة بين الشيئين توجب امتناع الانفكاك فى شرح المواقف فى بحث الحدوث الاشياء كلها صادرة عن المختار ابتداء بلا لزوم بارادته من غير

توقف لاحدهما على الآخر فلا لزوم بينهما عقلا (قوله يتوقف على ازالة السواد) فيه ان التوقف ممنوع بل ايجاد البياض وازالة السواد واقعان معا بارادته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما عقلا (قوله الحق عندى) فى ترتيب الموجودات على ماتقوله الفلاسفة ان يقال الوسائط معدات وليست عللا مؤثرة كما هو المشهور من مذهبهم لانه مختاره ومذهبه كما يشعر به قوله قلت هذا بعينه ماذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة فانه مبنى على القول بقدم ماسوى الله تعالى وصفاته والمليون لايقولون به (قوله من غير شرط) ويكون قديما كالمجردات والافلاك (قوله قلت) لعلهم قائلون بالتناسخ بالنقل ويعبدون صنما يسمى بسومنات ويدعون احكاما تعبدية (قوله لان كثرة الاختلاف) اى فى العلم بالهوية لاتدل على عدمه اى عدم حصول العلم اى بالنظر الصحيح فى الهوية بل على التعسر لخفاء التميز بين النظر الصحيح والفاسد ونحن نقول به (قوله على ان هذا الى آخره) يعنى ان عدم حصول العلم باقرب الاشياء لو كان مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد وهى الالهيات لزم عنه عدم حصول العلم بالهندسيات ايضا لكونها ابعد وماقالوا ان الالهيات لكونها محتاجة الى غاية التجريد عن الحس والوهم بعيدة عن الاذهان لانسياق الذهن اليها بخلاف الهندسيات فانها علوم قريبة من الافهام متسقة لايقع فيها غلط لكون مباديها بديهية من حيث الذات والمناسبة لايفيد دفع النقض (قوله على ان كثرة الى آخره) فان العلة لعدم افادته العلم الاختلاف اذ به يحصل الجزم باحد الطرفين واما كثرة الاختلاف فانما ادعوها لترويج الدليل فلا يرد انه لايلزم من كون كثرة الاختلاف دليلا على عدم العلم كون نفس الاختلاف دليلا عليه (قوله كفى بصاحب الشرع) قالوا بعد ختم الرسالة لابد له من نائب لصاحب الشرع فى كل عصر يعلمنا مافى القرأن والاحكام معصوما من الخطأ (قوله للعالم صانعا) صنع الشئ صنعا بالفتح والضم عمله كذا فى القاموس زيد اللام

فى المفعول و جعل خبرا و نزل اسم الفاعل منزلة اللازم (قوله ولم يزل
و لا يزال) اى ازلى ابدى صفتان مادحتان لان القديم لكونه غير مسبوق
بالعدم ازلى و لان ماثبت قدمه امتنع عدمه ابدى (قوله لانه محدث)
هذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجوده (قوله
لكان ممكنا) لكونه موجودا و لا واسطة بين الوجب لذاته و الممكن
فى الموجودات (قوله لان القديم الى آخره) بناء على ان علة الحاجة
هى الحدوث او الامكان مع الحدوث و يرد عليه انه يلزم ان تكون صفاته
تعالى واجبة بذواتها او حادثة وكلاهما باطل والجواب انها قديمة
بذاته من غير تأثير و سيجئ بيانه (قوله فيحتاج الى محدث) لان الحادث
لابد له من محدث فيلزم الدور او التسلسل و لا يخفى انه لا حاجة الى هذه
المقدمة بعد اثبات كونه تعالى قديما اذ يكفى ان يقال و هو خلاف
ماثبت و هو كونه قديما (قوله و لو جوز الى آخره) بناء على ان علة الحاجة
الامكان على ماذهب اليه الفلاسفة و المحققون من المتكلمين (قوله
ان يكون الى آخره) فيكون الوجود زائدا على ذاته لازما من لوازمه
قيل والحق ان من قال ان ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده
نفس ماهيته من حيث لا يشعر به فان ذاته تعالى اذا فرض منشأ لوجوده
كان هو بذاته منشأ لاقوى الآثار واتمها و هو الوجود الواجبى فيكون
ذاته عين وجوده اذ لا نعنى بكون وجوده عين ماهيته الا انه منشأ
الآثار بنفسها من غير احتياج الى شئ آخر فيدفعه ما نقل عن بعض
المحققين فى شرح التجريد و شرح المقاصد ان صفات الواجب
لا تكون آثارا له و انما يمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية و تحقيقه
انه كما ان لوازم الماهية الممكنة فى مرتبة جعل الماهية و ليس متأخرة
عنها كذلك لوازم ذات الواجب فى مرتبتها و ليس متأخرة عنها
حتى يقال انها آثار له و الماهية مفيدة لها و معنى قولنا ذاته تقتضى
وجوده او انها علة لوجودها ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا تتصف بالوجود
لا ان هناك اقتضاء او تأثيرا او افادة و معنى ما فى شرح العقائد النسفية
نقلا عن الامام حميد الدين ان الواجب لذاته هو الله و صفاته اى ذاته

(تعالى)

تعالى ملتبسا بصفاته و ان القديم لا يطلق على الصفات مطلقا لئلا
يذهب الوهم الى كونها واجبة بالذات و لان القديم مساوى الواجب
عندهم بل يقال انها قديمة بذاته تعالى كما يقال انها واجبة بذاته
تعالى و على ما نقلنا لا حاجة الى ما قيل انه تعالى فى صفاته موجب
و الى تخصيص قولهم كل ممكن حادث بممكن صادر بالاختيار و هذا
محمل حسن لقول الاشعرى ان صفاته لا هو و لا غيره و حمله الغير
على ما ينفك عنه فى الوجود يعنى انها لا يمكن انفكاكها عنه فى الوجود
حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل هى فى مرتبة الذات فوجودها
وجودها ليس متأخرا عنه (قوله و معنى ذلك الى آخره) اى ليس
معناه اتحادهما فى المفهوم فان الوجود امر اعتبارى فكيف يكون
عين الواجب بل معناه ان مصداق حمل الموجود عليه نفس ذاته
و هو معنى كونه وجودا خاصا قائما بذاته و كذا فى عينية سائر الصفة
(قوله و انما يتخصص الى آخره) فوجودات الممكنات خصص للوجود
المطلق اذ لا دليل على كونها افراد مختلفة الماهية (قوله بهذه الحيثية)
اى كونها بحيث ينتزع عنها الوجود المشترك (قوله تخصيصه بسلب
الاضافة) اى بالتجرد و عدم العروض و قيامه بنفسه (قوله ليس عين
الواجب) لانه من المعقولات الثانية ينتزعه العقل بعد ملاحظة الآثار
الصادرة عنه (قوله فيكون النزاع) لان القائلين بزيادته ارادوا به المفهوم
المشترك بين الموجودات و القائلين بعينيته ارادوا به المعنى القائم بنفسه
و هو ذات الواجب تعالى عند القائلين بزيادة الوجود الا انهم اصطلحوا
على التسمية بوجود فالخلاف راجع الى مجرد الاصطلاح و تسميته وجودا
(قوله المراد به الى آخره) يعنى ان ههنا معنى الوجود متفق عليه بين
الفريقين و هو ما يكون مبدأ الانتزاع هذا المفهوم الكلى البديهى
المتصور و الانتزاع فيه فانه فى الواجب ذاته تعالى بذاته من غير ملاحظة
امر آخر و فى الممكنات و هو اثر الفاعل اى لابد لانتزاع الوجود عنها
من ملاحظة امر آخر و هو اثر الفاعل اما اذا قلنا اثر الفاعل الاتصاف
بالوجود فلابد من ملاحظة الجعل البسيط و كون ذواتها تابعة للفاعل

(قوله قلت القائلون الى آخره) يعنى انما لم يبق النزاع بين الفريقين اذا كان الماهية علة للوجود صحيحا لكنه باطل عند القائلين بالعينية (قوله فكونه بذاته الى آخره) اى اذا كان هذا المذهب باطلا فكونه مبدأ الانتزاع غير متصور بذلك الطريق لانه مبنى على جوازه فيكون النزاع معنويا الاان منشأ هذا النزاع تجويز العلية الماهية لوجوده وعدمه (قوله كثير من الشبه) التى اورده المتكلمون على سبيل المعارضة الاول الوجود معلوم بالضرورة حقيقة الواجب غير معلوم اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثانى ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضى التجرد ويكون فى الممكن ايضا مجردا واللاتجرد فيكون فى الواجب ايضا زائدا اولا يقتضى شيئا منها فيحتاج الواجب فى تجرده الى الغير الثالث ان مبدأ الممكنات ان كان الوجود وحده لزم ان يكون كل موجود مبدأ بجميع الممكنات وهو محال وان كان هو الوجود مع التجرد يلزم تركيب الواجب وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا انه تخلف الحكم لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشئ علة لنفسه ولعله ممتنع بالذات لا لانتفاء شرط المبدائية الرابع الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز والاختلاف الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون مع التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لايصلح جزأ للواجب اولشرط التجرد لزم ان لايكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذى هو التجرد ان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فى الاعيان فمحال ضرورة انه لايعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فيلزمهم تركيب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب ولايخفى ان هذه الشبهة انما تدل على زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وقد انكشف بالتقرير السابق انه لانزاع فيه انما النزاع فى ان الواجب

(هل)

هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وشئ من الشبه المذكور لايدل على زيادته (قوله للادلة النقلية)وثبوت الادلة النقلية لايتوقف على خالقيته فضلا على عمومها (قوله كقوله تعالى الى آخره) الاستدلال بالآيتين يتوقف على كون العام قطعيا فى عمومه كما هو مذهب الحنفية وعلى ان اخراج الواجب تعالى عنهما بالعقل فلايضر لقطعيتهما (قوله وهل من خالق الى آخره)الاستفهام انكارى اى لا من خالق غير الله تعالى(قوله اختراعا) اى ايجادا فى القاموس اخترعه انشأه وابتدأه وليس المراد منه الايجاد الاختراعى الذى هو مذهب الفلاسفة كما وقع فى كلام بعض الناظرين (قوله من التعلق) وهو تعلق قدرة العبد وارادته الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى فى العبد بذلك الفعل يعنى ان عادة الله جرت انه اذا صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل تعلق قدرة الله تعالى وارادته بخلق ذلك الفعل فى العبد فالمكسوب فعل وقع فى محل قدرته ولاينفرد القادرية (قوله فحركة العبد الى آخره) فهى مقدور واحد داخل تحت قدرتين من جهتين ولا استحالة فيه (قوله فهى خلق) اى الحركة مخلوق الرب ووصف العبد لكونها حاصلة فيه فيقال انه متحرك ومكسوب له لانها تعلق قدرة العبد وارادته اولا ثم تعلق بها قدرة الله وارادته على سبيل جرى العادة (قوله وقدرته) اى قدرة العبد مخلوق الله تعالى ووصف له لكونها حاصلة فيه وليس كسبا له لعدم تعلق قدرته وارادته بها(قوله مجموع القدرتين) على سبيل جرى العادة بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وليس يلزم منه نقصان فى قدرته تعالى وعدم استقلالها فى الايجاد (قوله الظاهر انه الى آخره) لايخفى ان وصف الطاعة والمعصية امر اعتبارى اذ معناهما موافقته للامر وعدم موافقته له وليس حقيقيا حتى يلزم استقلال العبد فى خلقه (قوله متفقون على صدوره) ان هذه العبارة لاتدل على كون الكل صادرة عنه بلا واسطة بل نقول مامر من ان بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة اختار استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية آه

يدل على كون الوسائط فاعلة على مختاره لاشروطا وآلاتا اذلا
استحالة فى كون الشروط امورا عقلية وكذا مانقله عن التحصيل
لايدل على ذلك صريحا (قوله بان قدرة العبد الى آخره) قال الآمدى
ان قدرة العبد من شانها التأثير حتى لولم تسبقها قدرة الله تعالى كانت
كافية فى الايجاد فلايكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح واتضح
الفرق بين القدرة والعلم (قوله وبانه لم يكن الى آخره) اعلم انه قدمر
ان للفعل الاختيارى مبادى اربعة مترتبة اولها تصور الملايم والثانى
الشوق الناشى منه والثالث الارادة وهى ميل يعقب اعتقاد النفع هى
تأكيد الشوق كمامر والرابع صرف القوة المنبثة فى الاعضاء اذلاشك
ان صرف القدرة مترتب على المبادى الثلثة التى ليست باختيار العبد
فلا فرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة الا باعتبار ان قدرة العبد مؤثرة
عند المعتزلة دون الاشاعرة وهذا الفرق لايؤثر فى استحقاق الثواب
والعقاب فان العبد مكره عندهم فى افعاله والمكره لايستحق الثواب
والعقاب فماهو جوابهم فهو جوابنا (قوله لايستلزم التأثير الى آخره)
فالتعريف المذكور تعريف لاحد نوعى القدرة (قوله فلايقدح آه)
لان ترتبهما على الفعل بطريق جرى العادة والله تعالى مالك الملك
متصرف فى ملكه كيف يشاء (قوله انه كلام خطابى) لان الانفراد
والمشاركة ليس بشئ منهما فى نفسه اولى من الآخر بل باعتبار مافيه
من الانفراد والمشاركة وهو قديكون صفة كمال وقديكون صفة نقص
الاترى ان المعدوم انفراده فى العدم المطلق ليس كمالاله (قوله او متكلما)
الصواب اسقاطه اذ الحكيم لايقول به (قوله او غيره الى آخره) لايخفى
ان الغيرية التى اثبتوها بمعنى الزيادة عليها فى الخارج والغيرية التى
نفوها بمعنى الاخص من ذلك وهى امكان الانفكاك فلاتقابل بينهما
فالصواب انها عين الذات او زائدة عليها فى الخارج (قوله من الاعتبارات
العقلية الى آخره) ان اراد انها من الاعتبارات التى تنزعها العقل
من الذات والاتصاف بها انتزاعى فالحكيم ايضا يقول به وان اراد
انها من الاعتبارات التى الاتصاف بها حقيقى كاتصاف زيد بالعمى

كماذهب اليه المحققون من المتكلمين والصورة بناء على اثباتهم الحيية
والعالمية والقادرية والمريدية وهى احوال ليست بموجودة ولامعدومة
فانما يتم على قوله مثبتى الاحوال منهم (قوله واستدل الفريقان آه) يقال
الصواب استدل الحكماء لان المذكور دليل الحكماء وان المعتزلة
فانما قالوا بالعينية لئلا يلزم تعدد القدماء على ماسيجئ (قوله يمتنع
احتياجها الى علة) يعنى سلمنا انها ممكنة محتاجة الى الموصوف لكن
لانسلم انه لابدلها من علة لان علة الاحتياج الى العلة انماهو الحدوث
وهو قديمة بذاته تعالى من غير احتياج الى الفاعل والمحتاج الى الفاعل
ماسوى الله تعالى وصفته (قوله من يقول بان علة الحاجة الحدوث
ينفى القديم الممكن) فيه انه ينفى القديم الممكن سوى الله تعالى وصفاته
ويقول بقدم الصفات (قوله اذمع التساوى الى آخره) هذا على القول
بان علة الاحتياج الامكان صحيح واما على القول بان علة الاحتياج
الحدوث فلافبعد تسليم ذلك لايكون القول بقدم ممكن لايحتاج
الى علة مكابرة (قوله لايمكن انكاره الى آخره) المانع انما يمنع الاحتياج
الى العلة اى الفاعل لا الاحتياج الى الموصوف فلاتناقض ولامناقضة
عنده على القول بان علة الاحتياج الحدوث (قوله لم تكن علة الحاجة
الحدوث الى آخره) القائل بكون علة الاحتياج الحدوث انما يقول
انه علة الاحتياج الى الفاعل لاعلة الاحتياج مطلقا فان صفاته تعالى
لكونها لازمة لذاته ليست آثاراً له على مامر نقلا عن بعض المحققين
(قوله لاتصافه بسلوب واضافة الى آخره) قال الشارح فى حاشية
التجريد فى جواب هذا المنع ان تصاف الواجب بالسلوب والاضافات
المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافات
على المضاف اليه والكلام من الصادر الاول فليس فى تلك المرتبة
الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشئ لايتوقف
على شئ فالواجب تعالى فى اى مرتبة فرض يتصف بسلب ما
عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض
وحينئذ لايكون شيئا منضما الى العلة بتعدد العلة لاجله بل مصداقه

ان تؤخذ ذات العلة وينفى ماعداها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثانى
ان يعتبر له نحو تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجوه
ولا يحصل الابعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها
لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته وفيه بحث اما الاول فلانه
موصوف امابالوحدة الحقيقية اولا فان كان موصوفا بها يكون له جهة
فيصير بسببها مصدر الاثرين وان لم يكن موصوفا به لا يكون واحدا
حقيقيا فلم لا يجوز صدور الكثرة عنه واما ثانيا فلان صدور الكثرة
انما يقتضى وجود جهة وحدة فيه لا انضمامها معه فيجوز ان يكون
ذاته الواحد الحقيقى مبدأ لانتزاع سلوب واعتبارات بها تصير علة
لصدور الكثرة والاتصاف بها انتزاعى لاحقيقى فلا يكون حصوله بعد
صدور الكثرة (قوله بان هذا) اى القول بكون علتها الواجب (قوله
غير متصور) لانه لا يستلزم تقدم القدرة والارادة والعلم على انفسها
او التسلسل وفيه انه يجوز ان يكون وجودها الرابطى مقدما على وجودها
فى نفسها فبالاعتبار الاول يكون علة نفسها بالاعتبار الثانى من غير
لزوم شئ من الامرين (قوله ولا محذور فيه) اى فى كونه موجبا فى صفاته
(قوله من حيث الى آخره) وان كان فيه محذور من حيث ان الايجاب
نقض للقاعدة العقلية اى كونه مختارا فى جميع اثاره وان كل ممكن حادث
(قوله لان القاعدة لا تشملها) لكون صفاته تعالى المحتاجة اليه مع
قدمها (قوله اشار اليه الى آخره) بناء على ان المتبادر من الاتصاف
الاتصاف الحقيقى اما الصفات فى نفسها فيجوز ان تكون موجودة
كما هو مذهب المشايخ اوامورا اعتبارية كما ذهب اليه المحققون
والصوفية (قوله فان قياس الى آخره) الظاهر ان يقول فانه قياس
فقهى مع الفاروق اذ عبارته توهم ان كل قياس الغائب على الشاهد
مطلقا قياس فقهى مع الفارق فلا بد من ارادة هذا القياس بحمل الاضافة على
العهد (قوله وليس معنى العالم الى آخره) ولو سلم معناه ماقام به العلم
بالمعنى المصدرى اعنى الانكشاف فانه المشتق منه لا بمعنى الصفة
الحقيقة بل نقول فى الشاهد ايضا كذلك فى كونه بمعنى الصفة الحقيقة
لم يقم عليه دليل (قوله بل مايعبر عنه الى آخره) الاولى الاكتفاء بقوله

(بل)

بل بمعناه اعم من ان يقوم به العلم اولا لانه يمكن ان يناقش ان معنى دانا
بالفارسية من اقاما به دانائى وكذا فى سائر المرادفات (قوله بديهة نفى
العينية) بمعنى عدم الاتحاد فى المفهوم بديهية وليس النزاع فيه انما النزاع
فى العينية بحسب الحقيقة ودونه خرط القتاد (قوله وانت تعلم الى آخره)
لو كان مرادهم من الامثلة الاستدلال كما ذكره الشارح لتم وجه الضعف
اما لو كان مرادهم ان اطلاق الغير على ماعيناه ليس اصطلاحا
فقط بل الاطلاق المذكور واقع فى العرف واللغة والشرع حيث
اطلقوا فى هذه الامثلة لفظ الغير على ماينفك عن زيد فى وجوده
من افراد نوعه فلا يتم كيف ولو كان مرادهم الاستدلال لم نكن الصفات
المحدثة ايضاً غير الذات مع ان تحقيق مذهب الاشعرى كما فى شرح
المواقف ان الصفات منها ماهى عين الذات وهى الوجود ومنها
ماهى غير الذات وهى الصفات الاضافية ومنها ماليس عين الذات
ولا غيرها وهى الصفات الحقيقية (قوله غير المبقى من نوعه) اى غير
الشئ الذى ابقى من نوعه الحكم السابق من نوع ذلك المبقى وهو زيد
وعشر رجال فى المثالين المذكورين والناظرون صحفوها بالمنفى
من النفى ووجهوها توجيهات باردة (قوله بانا اذا فرضنا الى آخره)
يعنى انا اذا فرضنا جسمين قديمين فلا شك فى تغايرهما انما التردد
فى وجودهما مع ان اللازم من التعريف المذكور ان لا يكونا متغايرين
وحينئذ يندفع بحث الشارح بان مادة النقض يجب ان يكون موجودا
كما قالوا فى تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج
كانت لا فى موضوع انما لم يعتبر الوجود بالفعل لانا اذا فرضنا جبلا من
ياقوت او بحرا من زيبق فلا شك فى جوهريتهما مع الشك فى وجودهما
(قوله يحدث المانع الى آخره) فيه انه لابد لحدوثه من علة فاما وجود
حادث فلزم التسلسل فى الحوادث وعبارة شرح المواقف صريحة
فيما ذكرنا واما عدم امر ولا يجوز ان يكون سابقا لانه يستلزم قدم الحوادث
فيكون لاحقا نقلنا الكلام فى ذلك العدم اللاحق بان يكون ذلك
بزوال حادث آخر فيلزم وجود الحوادث الغير المتناهية المجتمعة اللهم
الا ان يقال يجوز ان يكون حدوث الحادث بواسطة امر متجدد

فى نفسه يكون عدم السابق على تجدده شرطا لوجود القديم (قوله
ولاشبهة الى آخره) فيه ان مرادهم صحة وجود احدهما مع عدم
الآخر فى نفس الامر سواء كان بينهما علاقة اللزوم اولا كيف
والاشعرى لايقول باللزوم بين الشيئين اذ كل الممكنات عنده مستندة
اليه تعالى ابتدأ (قوله لامتناع عدم البارى) لابد من ضم وامتناع
تحيز عليه تعالى لان التعريف المختار مشتمل على قيد فى عدم او حيز
فالبيان قاصر ولايمكن ان يقال انه تركه لظهوره لان امتناع التحيز
ليس اظهر من استحالة العدم عليه تعالى (قوله بل بالعلة والمعلول
مطلقا) لامعنى لهذا الترقى لان الواجب ان كان علة للممكن فهو مذكور
بقوله انتقض البارى مع العالم وان كان العين علة للعرض القائم به
فقد ذكر بقوله والعرض مع المحل بقى العين اذا كان علة لعين آخر
كالجوهر الفرد للجسم والخشب للسرير والعين اذا كان علة لعرض
غير قائم به كالنجار لهيئة السرير والعرض اذا كان علة لعرض آخر
كالضرب لالم المضروب وفى هذه الصور الثلث الانفكاك حاصل
بينهما فى الحيز ولاصورة للعلة والمعلول سوى ماذكر لان الموجود
تنحصر فى الواجب والمعين والعرض عند المتكلمين (قوله فوجود
الجزء بدون الكل الى آخره) لك ان تقول الكلام فى الجزء الخارجى
وهو لايكون الاشخصيا اذ الكلى لاوجود له فى الخارج ولانسلم وجود
الجزء الشخصى بدون الكلى اذ من مشخصاتها انضمامه ودخوله
فى الكل (قوله ووجوده الى آخره) قيل ان المراد صحة وجود احدهما
مع عدم الآخر فى نفس الامر ولانسلم فى الصفات اللازمة من جواز
وجود الموصوف بدونها فى نفس الامر واما غير اللازمة فهى مغايرة
لموصوفها (قوله بان نتعقل وجود كل الى آخره) اى نصدق بوجود
كل منهما ونجزم به مع الجهل عن تعقل الآخر اى الجزم بوجوده
(قوله فلا يجوز مثل ذلك الى آخره) لايخفى ان النقض على تقدير
ارادة الانفكاك من الجانبين انما كان بالبارى مع العالم وبالعرض
مع المحل وبالعلة مع المعلول فالواجب ان يقول والبارى مع العالم والعرض

(مع)

مع المحل والعلة مع المعلول كذلك واما النقض بالصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل فانما كان اذا اريد الانفكاك من جانب واحد الا ان يقال
ترك ذكره لظهور الانفكاك من الجانبين فى الصور الثلث وفى ظهوره
فى العرض مع المحل نظر وقوله ولايجوز مثل ذلك الى آخره لدفع
ان يقال انه يرد حينئذ انتقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل
لجواز الانفكاك بينها من الجانبين فى التعقل بان يتعقل وجود كل
منهما بدون الآخر وحاصل الدفع انه لايجوز ذلك لان الكلام فى الصفة
او الجزء الموجودين فى الخارج وهما جزئيان والصفة الجزئية لايجوز
تعقل وجودها بدون الموصوف وكذا الجزء الشخصى والداخل
فى الكل لايجوز وجوده بدون الكل (قوله امامع هذا لقيد فلاصحة
لهذا الجواب) لانه يصير حاصل التعريف ان الغيرين هما الموجودان
اللذان يصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فى التعقل فى حيز
بان يتعقل تحيز كل واحد بدون الآخر او فى عدم بان يتعقل عدم
احدهما بدون تعقل الآخر وهذا لايصح فى العالم بالنسبة الى البارى
اذ يجوز ان يتعقل تحيز العالم ووجوده بدون ان يتعقل البارى اى بالغفلة
عنه ولايجوز ان يتعقل تحيز البارى مع انفكاكه عن العالم اذ لايجوز عليه
التحيز والعدم (قوله والعقل لايجوز وجود الى آخره) فيه انه
لو لم يجوز العقل وجود العالم بدون الصانع لكان العلم بوجود الصانع
بعد العلم بوجود العالم بديهى ولما احتيج الى اقامة الدليل بالحدوث
والامكان على وجوده (قوله بل المعلول مطلقا الى آخره) فيه انه
من المعلول من حيث انه معلول مسلم واما ذات المعلول فيجوز العقل
وجوده بدون العلة (قوله ولو عرف الغيران الى آخره) هذا عند
من يقول باللزوم بين الشيئين واما عند الاشعرى فلا اذ لا علاقة
عنده بين الشيئين بل مجرد الدوران العارى وقد مر غير مرة (قوله
لايستلزم عدم احدهما) اى شئ منهما عدم الآخر (قوله خرج الجزء
والكل الى آخره) لاستلزام عدم الجزء عدم الكل كما حققه وفيه ان
عدم الجزء عين عدم الكل كما حققه السيد فى حاشية شرح المختصر

العضدى فلا استلزام (قوله والصفة والموصوف) لاستلزام عدم الموصوف عدم الصفة لكن يستلزم ان لاتكون الصفات المحدثة ايضا مغايرة لموصوفاتها (قوله ويمكن ان يكون الى آخره) بان يحمل قوله يصح وجود احدهما بدون الآخر على عدم الاستلزام لاعلى عدم الصحة فى الخارج لكن انما يتم لو قال الاشعرى باللزوم بين الشيئين وعدم الجزء عين عدم الكل عنده والصفات القديمة لذات الواجب انما لايجوز العدم عليها لقدمها لالاستلزام الذات لها (قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور) فى بعض النسخ بدون كلمة الا والوجه البعض بان المراد النقض بالجسمين القديمين واما على ثبوت الا فمعناه انه اذا كان مراد الشيخ ذلك لايرد عليه الا النقض المذكور اى جميع اللوازم والملزومات لا الجزء والكل والصفة والموصوف وعلى التقديرين قوله يمكن ان يكون مراد الشيخ اداة تكرار بلا فائدة لانه قد ذكره سابقا بقوله فلا شبهة فى ان هذا هو المراد من التعريف الى آخره وذكره النقض المذكور بقوله واورد على التعريف المختار آه اللهم الا ان يقال انه على تقدير ثبوت الا توطئة وتمهيد لقوله ولو قيل هما الشيئان الى قوله اندفع تلك النقوض (قوله تحقيقا) كما فى الاجسام وصفاتها والجزء مع الكل المقدارين او تقديرا كما فى ذات الواجب وصفاته فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديره بمعنى انهما لو فرض محسوسين كانا متحدين فى الاشارة بانهما هناك او هنا وفيه ان فرض كونهما محسوسين محال فيجوز ان يستلزم المحال وهو عدم اتحادهما فى الاشارة (قوله ومانقل الى آخره) فى شرح العقايد نقلا عن التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيرهما مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الاحاد متناول لكل واحد مع اغياره فلو كان الواحد غيره لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسه هذا كلامه ولايخفى مافيه وهو ان مغايرة

الجزء للكل لاتقتضى مغايرته لكل واحد من اجزائه حتى يلزم مغايرة الواحد واليد نفسه (قوله لايترتب عليه) اذ الاصطلاح على معنى لايكون حجة على عدم التعدد فى نفس الامر فالحق ان يعترف بالتعدد والغيرية وان الكفر تعدد الذوات القديمة لاتعدد الذوات والصفات كما ذكره الشارح ومن هذا ظهر ان قوله وعرف الغيران الى قوله ومانقل من ان القول اشتغال بمالا يعنى لان المقصود تحقيق مراد الشيخ من كلامه لاتعريف الغيرين والا فالاخصر الاوضح ان يقال هما الشيئان اللذان ليس احدهما جزأ للآخر ولا صفة له (قوله ولهذا جوزوا آه) فيه ان تجويزهم انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام دليل على قولهم لكونها ذوات مستقلة اذ عدم جواز الانتقال على الصفات بديهى ولذا اعترض عليه بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه واجيب بان اللزوم اذا كان بينا فهو بمنزلة الالتزام فتعليل عدم جواز الانتقال باثباتهم ذوات مستقلة محل مناقشة فالصواب ان يقال حيث جوزوا انتقال بعضها اما انتقال البعض الى البعض فلم اطلع عليه (قوله واثبات ذاته وصفاته القديمة) وماقيل انه يلزم من اثبات الذات وصفاته قديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة مع كل واحد من الصفات موجودة مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر وليست عين الذات القديمة لان الكل مغاير للجزء بالذات ولاشبهة فى وجود المجموع ايضا عند وجود كل واحد من اجزائه واعتبارية التركيب لاينافى وجوده حقيقة فيلزم القول بذوات قديمة فمدفوع بان مجموع الذات والصفات ان اعتبر مع الوحدة فلاشك انه امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج وان اعتبر مع قطع النظر عن الوحدة فهو امور متكثرة وليست ذاتا ولا صفة بل مجموع من الذات والصفات (قوله فهو عالم) الفاء للتفصيل اشارة الى انه كما يجب الاعتقاد بكونه تعالى متصفا بصفات الكمال اجمالا يجب الاعتقاد بتفصيل كمال صفاته تفصيلا وليس للتفريع على كونه متصفا بصفات الكمال على ماوهم اذ لايصح التفريع شمول علمه وقدرته وارادته على انه متصف بصفات الكمال مالم يثبت كون

الشمول صفة كمال (قوله واما سمعا الى آخره) هذا دليلان على ثبوت
اصل العلم ولذا قدمهما على قوله بجميع المعلومات لكن اثبات العلم
بالدليل السمعي مشكل لان ثبوت الشرع موقوف على علمه لما تقرر ان علمه
تعالى وقدرته وارادته وكلامه مما يتوقف عليه الشرع فلا يمكن اثباتها
بالشرع والا لزم الدور ولعل مقصود الشارح تأييد العقل بالشرع
لا الاثبات الا انه قدم الشرع لشرافته (قوله لان الافعال المتقنة
تدل الى آخره) قالوا دلالة الفعل على العلم بديهي فان كل من رأى
خطا او نقشا حسنا ينتقل منه الى علم كاتبه ونقاشه على قدر حسنهما
واتقانهما (قوله كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم)
المراد بالآيات الآفاق الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار
وآيات الاضواء والاظلال والظلمات وآيات العناصر الاربعة والمواليد
الثلث وقد اكثر الله منها في القرآن كما قال الله تعالى ۞ ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع
الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لآيات لقوم يعقلون ۞ والآيات النفسية المأخوذة من تكون
الاجنة في ظلمات الارحام وحدوث الاعضاء العجيبة والتراكيب الغريبة
كما قال الله تعالى ۞ انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة
ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء
الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم
من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا ۞ حتى يتبين لهم
انه الحق ۞ غاية الارادة اى يحصل لهم القطع بوجود الاله القادر
العليم الحكيم المنزه عن المثل والضد وفائدة السين مع ان الله تعالى
قد اطلعهم على الآيات الموجودة في العالم الاعلى والاسفل الدالة
على ان الارادة متجددة في كل زمان بحسب التفكر في العجايب التي
ابدعها الله فيهما فكلما ازدادوا في الفكر فهما ازداد وا وقوفا على تلك
العجايب والغرائب (قوله يعلم ذاته بانه هو الذي يعلم) اى يعلم ذاته

(بهذا)

بهذا الوجه وهو انه الذي يعلم ذلك الشئ وليس شخصا آخر وهذا
العلم ضروري وليس هذا هو العلم بالعلم (قوله هذا هو النهج الملايم
بهذا المقام) اى الاستدلال على علمه تعالى لذاته ولغيره الكلى والجزئى
بالطريق الذي ذكرناه من الاستدلال بالاتفاق هو الملايم لمقام الاختصار
لكنه قاصر عن افادة المقصود اذ المقصود شمول علمه بجميع ما يصح
ان يعلم سواء كان ذاته او غيره موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا كليا
او جزئيا وما ذكره لا يدل على ذلك والمعتمد في ذلك نصوص الآيات
مثل قوله تعالى ۞ وهو بكل شئ عليم ۞ وقوله لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض ۞ وقوله تعالى ۞ يعلم خائنة الاعين وما تخفي
الصدور ۞ واما الاستدلال عليه بان يقتضى للعلم ذاته والمصحح للعلومية
ذوات المعلومات والمانع منتف فضعفه ظاهر وان عدل عليه القوم
لان عدم المانع في نفس الامر ممنوع وعندنا لا ينفع (قوله وهذا
مما وافق) اى كونه عالما بذاته وغيره مما وافق فيه الفلاسفة الاشرذمة
من قدمائهم لا يعبأ بهم قالوا صدور العالم منه من غير شعور به زعما
منهم ان كون افاضة الوجود وما يتبعه لازما لذاته لزوم الضوء
للشمس كما حيث لا يتصور انفكاكه عن ذاته بدون ملاحظة شئ
من الاشياء ولا يدرون انه يستلزم نقيضه الجهل تعالى الله عما يقولون
علوا كبيرا وشبهتهم انه لو علم شيئا يعلم ذاته بانه يعلم لكنه باطل لان
العلم نسبة تقتضى اثنين ولا اثنينية فيه بوجه من الوجوه (قوله نهج
اخر آه) مجمله انه تعالى مجرد وكل مجرد عاقل لنفسه وانه علم بجميع ما سواء
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والموجودات كلها بصفاتها واحوالها
الموجودة والاعتبارية التحقيقة والانتزاعية معلولات له تعالى فيكون
معلوما له بجميع الوجوه والاعتبارات فهذا المنهج يفيد عموم علمه تعالى
لكن الكلام في اثبات تلك المقدمات طويل لا يليق بهذا الكتاب
(قوله انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي الى آخره) قال الامام
في المباحث المشرقيه اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا
علمه تعالى بالجزئيات واثبته الشيخ ابو البركات البغدادي ولا بد من

٦ النهج نسخه

٨ فى علم الواجب تعالى بالجزئيات المادية نسخه

تفصيل مذهب الفلاسفة ٨ اولا فنقول الامور اربعة اقسام فانها اما ان لا تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متغيرة ولا متشكلة واما ان تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متشكلة ومتغيرة فاما التى لا تكون متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كان كليا او جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه عالم بذاته وبالعقول واما المتشكلة الغير المتغيرة فكالاجرام العلوية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغييرات فهى غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم لان ادراك الجسمانية لا يكون الا بآلة جسمانية واما المتغيرة المتشكلة فذلك مثل الصورة والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معلومة لا لان تعلقها يحتاج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة فيلزم من تغيرها تغير المعلوم واما ما يكون متشكلا ومتغيرا فهو مثل الاجسام الكائنة والفاسدة وهى يمتنع ان يكون معلوما له تعالى للوجهين انتهى وتبعه المتأخرون فى تخصيص الحكم الا انهم بدلوا المتشكلة بالمادية وقالوا لا يعلم الجزئيات المادية والمتغيرة وقيدوا بالحيثية اى من حيث انها مادية اى مقرونة بالمادة وعوارضها ومن حيث انها متغيرة واقعة فى الزمان الماضى والحال والمستقبل لان ادراك الجزئيات المادية من حيث انها اقترانها بالمادة احساس وتخيل وهما لا يكونان الا بآلة جسمانية متحيزة وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث وقوعها فى الازمنة المعينة توجب تغير العلم (قوله وكان الجزئى المتغيرة الى آخره) وكذا الجزئى المادى الا انه خص البيان بالمتغير لان استحالته اظهر (قوله حاصل مذهب الفلاسفة الى آخره) اى على المأخذ الذى ذكره المحقق الطوسى وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان بعد العلم بانه تعالى فى غاية التجرد عن المادة وظلماتها لا فائدة فى نفى الاحساس والتخيل الذى هما من لواحق المادة عنه تعالى واما ثانيا فلانه ان اريد نفى الاحساس مطلقا فلا يدل البيان عليه وان اريد نفى الاحساس والتخيل اللذين يكونان آلة جسمانية كما فى حقنا فلا وجه لتخصيصها بالنفى فان تعقله ليس بالقوة العاقلة كتعقلنا

واما ثالثا فلا نسلم انه ان كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فان علمه تعالى بذاته وبالعقول ومع ذلك جزئى واما رابعا فلان كون الكلية والجزئية من صفات العلم مطلقا ممنوع اما على القول بالشبح فظاهر انهما من صفات المعلوم لان الكلى لا بد ان يكون محمولا على جزئياته والشبح لا يحمل عليها واما على القول بان الحاصل فى الذهن نفس حقايق الاشياء فان فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسر الشركة بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم وقد صرح بذلك فى حواشيه على شرح التجريد فى بحث الماهية (قوله فلا يمكن ادراكه الى آخره) والآلات الجسمانية منفية عنه تعالى فلا يكون عالما بالتشخصات (قوله شخص لا نوع له) اذ لو كان له نوع لامتاز بتشخص آخر وهكذا فيلزم التسلسل قال الشارح فى حواشى التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس ٤ بدخول الفصول فيه متميزاً عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصاً ممتازا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته (قوله وليس هذا مذهبهم الى آخره) ما ذكره من التحقيق فى التشخص مخالف لما ذكره فى بحث التعين من ان التعين اذا لم يكن نفس الماهية فان كان معللا بنفس الماهية انحصر نوعها فى شخص والا يعلل بمواد واعراض مكتنفة فجعلوا الاعراض علة للتعين ولما قالوا من ان التشخص موجود لانه جزء من هذا الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود موجود والوجود ليس جزء المشخص ولما قال الشيخ فى منطق الشفاء ان الشخص انما يصير شخصا بان تقترن بالنوع خواص عرضية لازمة او غير لازمة وتعين بها مادة مشار اليها (قوله امتازه بنحو وجوده الخاص) والوجود الخاص ليس شخصا لا نوع له فى تعليقات الفارابى هوية الشئ وعين الشئ ووحدته ومشخصه وخصوصه ووجوده المنفرد له كل واحد (قوله بمعنى ان هذا النحو الى آخره) وضعه بالمقارن لتكون

يمكن دفع التسلسل بالقول بان تشخص التشخص عينه كما ان وجود الوجود عينه

٤ فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس صح

العوارض عنوان التشخص وعلامته (قوله فانها جواهر الخ) فيه انه يجوز ان يكون العارض امرا عدميا فلا يكون داخلا فى الجوهر والعرض ولو سلم فلا نسلم ان كل عرض داخل فى احدى المقولات فان النقطة والواحدة خارجتان منها والقوم انما حصر والاجناس العالية للاعراض فى التسع الى كل عرض (قوله ان فى الجزئى شيئا داخلا الى آخره) ليس مدار الجواب على الدخول فى القوام وعدم الدخول فيه بل على ان ليس فى الجزئى معلوم سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه سوى الكلى والاختلاف بينهما انما هو فى نحو الادراك وانما تعرض للدخول تنصيصا للرد على المتأخرين حيث زعموا ان فى الجزئى امر غير الماهية النوعية وهو المسمى بالتشخص وليس له ماهية كلية (قوله بان المعلول الذى لامثل الى آخره) وذلك لان ماهية ذلك النوع مقتضية لتشخصه فيكون تعقل الماهية النوعية مستلزما لتعقل تشخصه فيكون تصور الجزئى سببا لوجود شخصه على ما صرحوا به فى كتبهم من ان الماهية اذا كانت مقتضية تشخصها انحصر نوعها فى شخص والا يعلل تشخصها بمادتها واعراض مكتنفة بها وقال الفارابى فى تعليقاته المعقول من الشئ اذا كان ذلك الشئ نوعه فى شخصه صح وجوده من المعقول من دون سبب مخصص اذ قد يتخصص امكان وجوده بذاته فلا يصح وجود غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح وقال فى موضع آخر والمخصص بهذا النوع المجموع فى شخص هو ذاته وفى ذاته لا لامر خارج (قوله وقد صرح بذلك ايضا الى آخره) قال بهمنيار فى التحصيل ان الرأى الكلى لا يصدر عنه فعل معين لان الرأى الكلى لا يتناول امرا دون آخر مثله كان طبيعة الانسان ليس وقوعها على زيد اولى من وقوعها على عمرو فاذا لم يكن اولى بان ينسب الى مبدأ من آخر مثله كان نسبته الى مبدائه ولا نسبة واحدة ومثل هذا يكون بعده عن مبدائه بامكان ولا يترقى وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علة لم يوجد بل يصح فى المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال ان يوجد عن الرأى الكلى

وفى تعليقات الفارابى معقول العقول الفعالة من كل شئ سبب وجوده يجب ان يكون بازاء كل معقول امكان وجوده فان كان الشئ الذى له امكان وجوده مما يجتمع نوعه فى شخصه لم يحتج ذلك الشئ الى مخصص فكان لازما لذلك المعقول فان كان ذلك الشئ ليس مما يجتمع نوعه فى شخصه بل اشخاص كثيرة يحتاج فى كل شخص الى مخصص يخصصه به (قوله ومن البين) هذا البيان انما يدل على انحصاره فى فرد معين فى الخارج لا عند العقل اذ لم يتخصص امكان وجوده بذاته بل يحتاج الى مخصص خارج كما مر وانحصاره فى الخارج فى شخص لا يخصص وجوده ولا يوجب وجوده والممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد (قوله اذا تعقل الى آخره) يعنى ان الجزئى عبارة عن ماهية نوعية وعوارض مشخصة فاذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه بحيث انحصر ذلك المجموع فى فرد واحد يكون هذا المركب نوعه منحصر فى شخصه فى الخارج فسلم لكن لا يفيد لانه عند العقل يحتمل افراد كثيرة فلا يكون مخصصا لوجود فرد دون آخر واذا اراد به انحصاره عند العقل فممنوع فان كل واحد من المعروض والعارض كلى وضم الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص (قوله على ان الى آخره) اى لا فرق بين النوع الجوهرى المنحصر فى فرد كالشمس والعقول الفعالة وبين العرض المنحصر فى هذا الحكم اى فى حكم ان التصور الكلى يصير مبدأ له لان علة صحة كونه مبدأ هو الانحصار فى فرد وذلك مشترك بينهما فحينئذ لا حاجة الى اعتبار تركب كل جزئى من معروض وعارض بل يكفى ان يقال كل جزئى معروضا كان او عارضا اذا تصور بحيث ينحصر نوعه فى فرد يكون ذلك التصور مبدأ لوجوده هذا لكنهم لم يقولوا بالانحصار فى شخص واحد الا فى العقول بناء على انه لو لم تكن ماهيتها مقتضية لتشخصها احتاجت فى تشخصها الى مادة والا فى الافلاك والكواكب لئلا يكون تخصيصها بالاوضاع والحركات المخصوصة تخصيصا بلا مخصص (قوله ويمكن التوفيق الى آخره) قد ظهر لك مما سبق حال هذا التوفيق وانه لا يفيد شيئا (قوله فذهب البعض الى ان علمه تعالى) هذا مذهب

المشائين و فصلته بما لامزيد عليه فى الرسالة المسماة بالدرة الثمينة (قوله
وظاهر عبارة الاشارات الى آخره) عبارته هذا لما كان تعقل ذاته بذاته
ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جانب الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة لها وجاءت على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول قد تعرض له كثرة
لوازمه اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء
لكنه لا تأثير لذلك فى وحدانيته تعالى انتهى وليس فيه اشعار بقيامه
بذاته (قوله قد صرح آه) ماذكره الشيخ بيان للعلم البسيط الذى ليس
فيه قيام ولا ترتيب بل هو عين ذاته وكلامه فى الاشارات بيان للعلم التفصيلى
وليس فى الشفاء نفيه وقد بيناه فى الرسالة قال الفارابى فى تعليقاته العقل
البسيط هو ان تعقل المعقولات على ماهى عليه من مراتبها وعللها
واسبابها دفعة واحدة بلا انتقال فى المعقولات من بعضها الى بعض
كالحال فى النفس بان يكتسب علم بعضها من بعض لانه تعقل كل شئ
وتعقل اسبابه حاضرة معها فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى
البسيط انه تعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته
بان يكون صدور هذه الاشياء من اوله اليها اضافة المبدائية لا بان يكون
فيه حتى تكون صور هذه الاشياء التى تعقلها متصورة فى ذاته كانها
اجزاء ذاته بل يفيض عنها صورة معقولة وهو اولى بان يكون عقلا
من تلك الصور الفائضة من عقلية والمثال فى ذلك ان تقرأ كتابا فيسئل
عن علم مضمونه فيقال هل تعرف ما فى الكتاب فتقول نعم اذ كنت
تيقنت انك تعلم ويمكنك تأديته على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور
بهذه الصورة (قوله من غير الى آخره) اى من غير ان يتكثر الواجب
بسبب تلك الاشياء فى ذاته تعالى بان تكون تلك الاشياء اجزاء ذاته
فيحصل بها التكثر فى ذاته فلا يكون واحدا من كل وجه (قوله او يتصور
الى آخره) اى تحصل صور تلك الاشياء فى ذاته تعالى فيكون قابلا لها
(قوله بل تفيض عنه تلك الصورة معقولة) لانه سبب لكل ما سواه امابلا
واسطة او بواسطة وانما قال معقولة اشارة الى ان فيضانها مقارن

لتعقلها لانه متأخر عن تعقلها فيكون فيضانها من غير علم وهذه
الصور هو العلم التفصيلى فاما ان كان تلك الصورة قائمة بذاتها وهو
مذهب افلاطون او حاصلة فى المدرك وهو مختار الشيخ او فى غيره
كما هو مذهب بعض المليين وشارح الاشارات قال الشيخ فى رسالة له
فى علمه تعالى العلم انما هى حصول الصورة المعلومة وهو مثال لامر
خارجى وذلك مطرد فى القديم والحادث وعلم الله تعالى فيه مقدم على
المعلول الخارجى وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ولا يجوز
ان تكون تلك الصورة حاصلة عنده فى موضع آخر فانه يستلزم الدور
او التسلسل ولزم ان لا يكون علما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر
ذاته ولم يكن صور معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات
الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون
فى صقع الربوبية وجزم الشيخ فى الشفاء بعد الترديد لا بطال الاحتمالات
الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة
وان جعلتها لواحق ذاته عرض ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت
المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ماذكرنا
قبل هذا من المحال فبقى ان تجهد جهداً كثيرا فى التخلص من هذه الشبهة
وتحفظ ان لا تتكثر فى ذاته ولا تبال فى ان يكون ذاته تعالى مع اضافة
ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاته وتعلم ان العالم الربوبى عظيم وتفصيل
ما اختاره الشيخ فى العلم التفصيلى ماذكره بهمنيار فى التحصيل انه
تعالى اذا كان يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتمام
واللوازم التى هى معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس
مما يتصف به او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته بعينه
كونه مبداء اللوازم اى معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده تاما
وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض تنفعل عنها او يستكمل بها
او يتصف بها بل كماله فى انه بحيث تصدر عنه هذه اللوازم لا فى آن

توجدله فاذا وصف بانه يعقل هذه الامو فانما يوصف به لانه يصدر عنه لانه محلها ولوازم ذاته صور معقولاتها لالان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصورة لكونها مجردة عن المادة تفيض عنه وهى معقولة فنفس وجودها عن معقوليتها فمعقولاتها اذن فعلية لاانفعالية (قوله وهو اولى بان يكون الى آخره) اى التعقل البسيط اولى بان يكون تعقلا من تلك الصورة الفائضة من عقليته اى من كونه تعقلا فان العلم التفصيلى من ذلك تعقل البسيط كالعلم الحاصل حال السؤال عن مسئلة وليس هذا علما بالقوة على مايسبق الى الاوهام بل هو عالم بالفعل بجميع الاشياء منطو عليه كالنطواء النواة على الشجرة وانما قال من عقليته ولم يقل منه لان الصور انما يفيض منه من حيث كونه عقلا لا من حيث انه نفس الواجب تعالى (قوله ولانه يعقل ذاته الخ) دليل لقوله فيعقل من ذاته كل شئ قدم عليه للاهتمام بشانه والجملة المعللة معطوفة على قوله هو يعقل الاشياء دفعة (قوله وانه مبدأ لكل شئ) بلا واسطة او بواسطة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيعلم من ذاته كل شئ (قوله كما لا يحتاج العاقل الى آخره) فان العلم ليس الا حضور المجرد عنه المجرد فاذا كانت ذات العاقل مجردة عن المادة وهى لا تغيب عن نفسه فلا حاجة الى صورة اخرى منتزعة منه (قوله لا يحتاج ايضا الى آخره) لانه اذا كانت الصورة المجردة التى هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة اخرى مساوية له (قوله من غيرك) وهو المبادى العالية (قوله اعتباراتك) وهى ملاحظاتك لذاتك ولتلك الصورة اما منفردة او على سبيل التركيب بينهما (قوله بحال العاقل) وهو الواجب تعالى (قوله ان كونك محلا) فيكون القيام بالعاقل شرطا فى التعقل فلا يكون الصادر معقولا للفاعل لعدم القيام به فى كونه حصولا لغيره وان كان بين الحصولين فرقا لوجوه اخر (قوله فهو عاقل اياها الى آخره) لما عرفت من ان العلم البسيط ليس الا حصول المعنى المجرد للذات المجردة وحضوره اياها من غير اشتراط اخذ صورة اخرى وقيامها به (قوله الا فى اعتبار المعتبرين) يعنى ان التغاير بينهما

انما هو فى اعتبار المعتبرين لا فى ذاته تعالى فالتغاير الاعتبارى واسطة فى الفهم والتفهيم وليس واسطة فى الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقلا بذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتبارى وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتبارى (قوله من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار (قوله يقتضى كون احدهما الى آخره) اى كون المعلول الاول مباينا للاول اى لذاته تعالى وكون الثانى اعنى العقل الاول متقررا او حاصلا فيه (قوله بين العلتين) اى وجود الاول وتعقله للمعلول الاول (قوله يكون المعلولين) اى وجود المعلول الاول وتعقل الاول اياه (قوله وهى تعقل الواجب) لانها جوهر مجردة وذاته تعالى فى غاية التجرد فتحقق المقتضى للعلم مع عدم المانع (قوله كانت جميع الى آخره) لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول (قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اى يعقل كل ماهو فى سلسلة الوجود على ماهو عليه من الترتيب الوجودى على نحو الترتيب العلمى (قوله فاذن لا يعرف الى آخره) اى اذا كان الجواهر العقلية ومافيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى وكذلك كل ماهو موجود فى الاعيان من ذى الصوة معقولا له تعالى لا يعزب من علمه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفة عند الناظر قال الفارابى فى تعليقاته البارى تعالى يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدأ ويعرف ما عداها ومابعدها التى مالا يتناهى فاذن يعرف الاشياء الجزئية من جهة كلية فانه يعرف اسبابها واسباب اسبابها الى مالا يتأدى الى ذاته تعالى فيعرف كلا من ذاته لا من خارج فيكون لغيره تأثير فيه (قوله هذا الكلام اقناعى الى آخره) مقصوده مجرد التصور ودفع الاستبعاد وتطبيقه على قواعد الفلاسفة من انه لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وان الواجب تعالى واجب من جميع جهاته وان العلم عبارة عن الصورة المجردة هى الحاصلة عند المدرك وانه لا تكثر فى صفاته الحقيقية الى غير ذلك وليس مقصوده الاثبات حتى يرد عليه المنع المذكور (قوله وليس المعلول الاول آه) لا يخفى ان المعلول الاول ذات مجردة حاضرة عنده لكن ليس

قائما به فأل هذا المنع الى ان القيام شرط فى الادراك (قوله ليس لعلاقة الصدور) ذكر الصدور بالمشاركة و بعد المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة الغير اقوى من الحصول بالمشاركة و العلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصلا فيه او لا فهذا المنع ايضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره لجواز اعتبار القيام فيه (قوله فانا نختار آه) الاحتياج فيها الى الصورة بواسطة غيبوبتها عن النفس بعد الصور ولو كانت حاضرة لما احتيج الى حضورها بتوسط الصورة (قوله الرابع لاخفاء فى ان قوله حصلت الى آخره) متفرع على ان الحلول ليس بشرط فى العلم بل مطلق الحصول كاف فان تم و الا فلا فبعد المنع الثالث لا وجه لهذا المنع (قوله الخامس الى آخره) لا يخفى ان قوله و معلوم آه من تتمة قوله فان حصلت مبنى على كون مطلق الحصول كافيا فى العلم فهو اعادة للمنع الثالث (قوله السادس الى آخره) المقصود من الشرطية المذكورة بقوله اذا حكمت الى آخره ازالة استبعاد ان يكون العلم بالمعلول الاول نفس وجوده بان الحال فى العلتين كذلك و لا استبعاد فى ان يكون الحال فى المعلولين كذلك لا الاثبات (قوله يقتضى الى آخره) لان علم الواجب على بيانه متأخر عن وجود اعيان الجواهر العقلية و الصور الحاصلة فيها و حصول الصور فيها عين تعقل الجواهر اياها فالتأخر عن الصور الحاصلة منها تأخر عن تعقلها اياها و الجواب ان التعقل البسيط الذى هو نفس ذاته تعالى مبدأ لوجود المعلول الاول مع جميع صفاته و اعتباراته و هو عين العلم التفصيلى به و بالامور الحاصلة فيه عين المعلول الاول و نفس الصور الحاصلة فيه و هو حق و كذا الحال فى الجواهر العقلية (قوله على ان ارتسام صور الجزئيات الى آخره) ارتسام صور الجزئيات المادية بطريق الاحساس و التخيل بان تكون الصورة منتزعة عن المادة و يكون العلم انفعاليا ممتنع فى المجردات و اما ارتسام صورها فيها بطريق التعقل بان يكون العلم بها من طريق العلم بالاسباب و المسببات كما فى علم المنجم بالكسوف المعين فليس بممتنع بل واجب لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول و قد مر نقله من

التعليقات (قوله بل نفس تلك الى آخره) اضراب عن مقدار اى فلا تكون الجواهر العقلية مع صور الجزئيات المادية معلولة له بل نفس تلك الجواهر معلولة لذاته تعالى بذاته من غير مدخلية امر خارج عن ذاته فاللازم ان تكون نفس تلك الجواهر معلومة (قوله فلا تجرى فيه المقدمة الى آخره) و هو انه لا موجود الا و هو معلول لذاته تعالى و العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فكانت جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما هى عليه الوجود حاصلة فيها (قوله هذا المطلوب و هو شمول علمه تعالى الكليات و الجزئيات) فلا يعزب اى لا يخرج من علمه تعالى شئ (قوله اذا كان وجود المعلول الاول آه) لا يخفى ان اللازم مما ذكر ان يكون وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه تعقلا تفصيليا و التعقل البسيط الذى هو مبدأ لهذا التعقل التفصيلى مقدم عليه و هو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول بالاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل اى ان علم بالعلم البسيط الذى مبدأ الصدور المعلول الاول فعل و ان لم يعلم لم يفعل فان الارادة و القدرة عند الفلاسفة عبارة عن العلم كما فصله فى الشفا (قوله بالمعنى الذى يثبتونه) و اما بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اى ان شاء فعل و ان شاء ترك فمنتف عند الفلاسفة عن ذاته تعالى (قوله ان شاء علم الى آخره) لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم و ان لم يشأ لم يعلم (قوله بل بمحض الايجاب) عطف على قوله بالاختيار و اضراب عنه (قوله اذا كان الى آخره) و هو متفق عليه بين الفلاسفة و المتكلمين و ان كان بينهما مخالفة فى معنى المشية كما سيجئ و الفرق بين الارادة و الاختيار اعتبارى قالوا الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر و كان المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى احدهما و المريد ينظر الى الطرف الذى يريده فالاختيار موقوف على الارادة و القدرة و العلم بلاشبهة (قوله ان يكون آه) ان ارادانه يلزم ان يكون الحوادث وجود خارجى ازلى فلا نسلم ذلك فان العلم انما يقتضى الثبوت

الذى به يمتاز المعلومات بعضها عن بعض وان اراد الثبوت والشيئية
الموجبة للتميز كما يدل عليه قوله وتعلق العلم باللاشئ المحض محال
بديهة فسلم لكن الشيئية اعم من الموجود وهى ثابتة للحوادث بل
المعدومات مطلقا فى الازل وليس هذا قولا بثبوت المعدومات فى الخارج
كما ذهب اليه المعتزلة ويؤيده ما قيل ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية
وشيئية وجودية والشيئية الوجودية ظهور الشئ فى مرتبة من المراتب
وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشئ فى العلم لا فى الخارج
وهذا حاصل الجواب الذى ذكره الشارح بقوله قلت المخلص الى آخره
فانه اثبت وجودين علمى وخارجى وان الاول مقدم على الثانى كما يدل
عليه آخر كلامه وليس فى دفع الاعتراض مدخل لكون العلم بسيطا
اجماليا بل ذلك بيان للواقع لئلا يلزم كون معلوماته عين ماهيته ويجرى
فيها برهان التطبيق كما مر وما يقوله الظاهريون الى آخره كان الشارح
لم يتتبع كلامهم حق التتبع فانهم قالوا ان لعلمه تعالى تعلقين تعلقا
ازليا مقابلا للمعدومات والموجودات الممكنة باعتبار انها ستقع وتعلقا
حادثا بالحوادث باعتبار وقوعها فى اوقاتها وهذا التعلق حادث فلا يلزم كونه
تعالى غير عالم بالحوادث فى الازل (قوله فان ذلك الوجود عين علمه
تعالى) فانه من حيث انكشاف الحوادث به له تعالى باعتبار تميز الحوادث
بعضها عن وجود علمى لها (قوله انه لا يمكن مثل ذلك الى آخره) اى
لدفع الاعتراض الثامن وهو لزوم عدم صدور الاول بالاختيار (قوله
كلها موجودة فى علم الله تعالى) بمعنى انه صفة حقيقية لا تكثر فيه
متعلقة بجميع المعلومات لا بمعنى انه صورة واحدة متعلقة بالكل من حيث
هو كل كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة على ما هو المشهور من معنى
العلم الاجمالى فان المتكلمين لا يقولون بحصول الصورة لا فى الواجب
ولا فى الممكن (قوله ولو فرض الى آخره) فى الشفاء فان قال قائل ان ذلك
ايضا علم بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه
تيقنا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة فذلك
اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه

بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول شئ
فيكون هذا الشئ الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن
ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو
الامر الذى من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة يتناول المعلوم
بالفعل ومن التيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط
معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر (قوله بل رددا الى آخره)
قد عرفت مما نقلناه من الشفاء والرسالة المنسوبة الى الشيخ انه جازم
فى علمه تعالى وانه ابطل الاحتمالات سوى ان تكون تلك المعقولات
فى صقع الربوبية (قوله وقال انه الى آخره) ما وجدت هذا القول فى كلامه
فى علمه تعالى (قوله فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم) لا يخفى
ان العلم عندهم صفة حقيقية لها تعلقات بالمعلومات فالعلم مغاير للمعلوم
بالذات وانما يصح هذا الحكم لو كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
(قوله وهى فى هذا الوجود) متحدة فلا يلزم تكثر فى صفة العلم (قوله
بعض المتأخرين) وهو الشارح الجديد للتجريد فانه قال فى جواب
استدلال النافين للوجود الذهنى بانه لو كان للاشياء وجود فى الذهن لزم ان
يكون الذهن حارا او باردا عنده حصول الحرارة والبرودة فيه انه فرق
بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول شئ فى الذهن لا يوجب
الاتصاف به كحصول شئ فى المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به
انما الموجب للاتصاف هو القيام (قوله وقد ينافى الى آخره) لا يخفى
ان كلام الشارح الجديد منع الملازمة والفرق المذكور سنده وليس
فى كلامه دعوى ذلك الفرق نعم انه ليتم هذا الفرق تحقيقا وفرع عليه
عدم ورود الاشكال بان الحاصل فى الذهن اذا كان حقايق الاشياء
كان العلم والمعلوم متحدين فيلزم ان يكون العلم من الموجودات الخارجية
مع انهم صرحوا بانه كيفية نفسانية (قوله وحينئذ تكون الممكنات
موجودة فى علم الذى هو عين ذاته آه) قد عرفت مما سبق ان العلم الذى
هو عين ذات العلم البسيط الذى ليس فيه صور مرتبة متخالفة ولو كان
الممكنات موجودة فيه يلزم التكثر فى ذاته بان كانت اجزاءله ٤ والتصور

٤ او نسخه

حقيقة ذاته بصورة و الحكماء ينفونه كما مر نقلا من الشفاء و التعليقات
ثم الفرق بين الحصول و القيام جار فى العلم التفصيلى و هو ليس عين
الذات بل هو صور حاصلة فيه لا على وجه القيام و الاستكمال كما مر
نقلا من التحصيل (قوله و يمكن حمل الى آخره) بان يكون المراد بقوله
ان صدر (قوله معلومات الله تعالى قائمة بذواتها) انها ليست قائمة
بذاته تعالى كما فى قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه فى شرح المقاصد قال
الفارابى فى الجمع بين رأى افلاطون و ارسطو انه اشارة الى ان للموجودات
صورا فى علم الله باقية لا تتبدل و لا تتغير (قوله ان علمه بالممكنات الى آخره)
معناه ان ذاته تعالى بذاته مصدر للمعلول الاول مصدريته اى
الجهة التى تخصص صدوره منه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون
علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتمل على العلم بالمعلول الاول بجميع
وجوهه و اعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه و منه يجاء علمه
فى علمه بالمصدرية من غير تكثر و تعدد الا بالاعتبار و الا لم تكن المصدرية
التى هى الذات معلومة بالوجه التام و كذلك المعلول الثانى و الثالث و هكذا
الى غير النهاية فيكون علمه الذى هو عين ذاته و هو نور الانوار يظهر
و يتجلى به ما هو واقع فى سلسلة المبدائية كليا كان او جزئيا دفعة و كذا
الصفات و الاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات
و الاعتبارات صادرة عنه تعالى او مصدرية مقتضية لاتصافها بتلك
الصفات و الاعتبارات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء
لا كاشتمال العلم البسيط الذى عند السؤال عن مسئلة على التفصيل
الذى يقع بعده ذلك الاشتمال معلوم لنا هذا الوجه و اما الاطلاع
على كنهه فموقوف على العلم بكنه ذاته تعالى فلا ضير فانا مكلفون
بالبحث بقدر الطاقة و ليس فى كلامهم ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول
على ما فهمه الشارح و اعترض عليه بما اعترض كيف و انهم قالوا
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لم يقولوا انه عينه (قوله و ذلك)
اى كونه اقرب مما قيل (قوله اذ المعقول الى آخره) قد عرفت ان العلم
الاجمالى ههنا ليس بالمعنى المتعارف اعنى العلم الواحد المتعلق

بالكل المنحل الى العلوم المتعلقة بالاجزاء كالرؤية الواحدة المتعلقة
بالجماعة بل العلم الواحد الذى هو مبدأ التفصيل (قوله فذلك آه)
الفاء فصيحة اى اثبت ان المعلولات ليست مما ينحل اليها العلة فلم يبق
بينهما تعلق الا كونهما متضايفين مشهورين فلو كان العلم بالمعلولات
عين العلم بالعلة يلزم ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمتضايفين
الآخر (قوله فان قلت آه) يعنى ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول
بواسطة كون الاول سببا للثانى لا بسبب التضايف فلا يلزم ما ذكرتم
(قوله لو سلم آه) يعنى لا نسلم اولا ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول
فان تصورنا العلة و لا يخطر ببالنا المعلول نعم ان التصديق بوجود
العلة سبب للتصديق بوجود المعلول و لو سلم ذلك فالكلام فى العينية
لا فى السببية (قوله لانا نريد ان تحقق الى آخره) لا يخفى ان الانطواء
بالمعنى الذى ذكرناه لا يفضى الى كثرة فى ذاته و لا فى صفاته انما يوجب
كثرة فى الاضافة فان العلم بذلك الطريق هو العلم بذاته تعالى الذى هو
علم بجميع الاسباب و المسببات اعنى المصدريات و الصادرات على
وجه الاجمالى (قوله اذ من جملة احوال ذاته الى آخره) لا يخفى ان ما
ذكره الشارح يدل عليه على ان العلم بالمبدائية للممكنات بناء على كونها
اضافة تستدعى العلم بالطرفين كما يدل عليه قوله و لو صح ما ذكروه الخ
و الفلاسفة لا يقولون بالانطواء بهذا الطريق بل يقولون ان العلم التام
بالعلة يقتضى العلم التام بالمعلول و ذاته معلومة له علما تاما و هو علة تامة
للمعلول الاول و نفس مصدريته له بجميع اعتباراته و احواله فالعلم به
مندرج فى علمه بذاته و الا لم يكن الذات معلومة له تعالى علما تاما و هكذا
تمام سلسلة الوجود (قوله ثم انهم ذكروا ان علمه حضورى آه) لا يخفى
ان العلم البسيط المحيط بالكل عين ذاته و هى موجودة بالصورة
العينية من غير غيبوبة و العلم مشتمل على العلم بالكل كما عرفت
(قوله بذواتها لا بصورها) فالعلم بها حضورى و بالارادة المنبعثة
عنه و هى علمه تعالى بالكل و بالواجب ان يكون الكل عليه احسن
النظام من غير قصد و طلب منه فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب

وجود الكل منبع لفيضان وجود الكل وهى المسمات عندهم
بالعناية الازلية (قوله وفيه ما اشرنا اليه) بقوله والقول بان هذا الوجود
الخارجى باعتبار انه علم الى آخره (قوله علم الواجب حضورى الى آخره)
ان اراد انه عبارة عن نفس الحضورى حتى يكون اضافة يستدعى الطرفين
المتغايرين بالذات او بالاعتبار فباطل لان علمه عين ذاته وان اراد انه
ليس بحصول الصورة فسلم لكنه بهذا المعنى لايستدعى الطرفين
ثم ان الشيخ قال فى الشفاء ان تعقل شئ الشئ لايقتضى ان يكون
الشئ الثانى غير الاول بالذات او بالاعتبار وقد فصله بما لامزيد عليه
فعلمه تعالى بذاته لايستدعى كون ذاته مغايرا له لوجه ما وذلك لان حقيقة
العلم نور يتجلى به الاشياء وذاته تعالى نور الانوار ظاهر فى نفسه مظهر
لكل ماعداه من غير لزوم تكثر وتعدد (قوله متحد بالذات الى آخره)
ان اراد الاتحاد الحقيقى فباطل لانه يلزم ان يكون ذاته تعالى عبارة
عن القيد وان اراد الاتحاد بمعنى عدم زيادته عليه فى الوجود الخارجى
فيكون امرا انتزاعيا يلزم تأخر علمه بذاته من هذا الامر الانتزاعى
(قوله صحة الفعل الى آخره) الاظهر التمكن من الفعل لان الصحة
صفة الفعل والقدرة صفة القادر الا انه تسامح والمراد كونه بحيث
يصح منه الفعل اى يصح منه ان يوجد وان لايوجد فالقادر من يصح
منه الفعل والترك ولا يكون شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده
للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة
بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب واما ما فى شرح المواقف من ان كونه
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والوجود
لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل
الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية
الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتان صادقتان فى حق البارى تعالى
ففيه بحث لان المشية عند المليين عبارة عن القصد وتعلق القصد

باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بدلا عن الآخر
وعند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى
بطريق الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق
ومقدم الثانية ممتنع الصدق فالاتفاق بين الفريقين ليس الا بحسب
اللفظ فقط ثم التحقيق ان القدرة نفس التمكن اذ لا دليل على امر سواه
كما فى شرح المقاصد والمشهور انه صفة يقتضى التمكن قال الآمدى
انها صفة وجودية من شانها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور
ممن قامت به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل وقسم ذلك
الى قديمة وحادثة وهو الموافق لمذهب الشيخ من اثبات الصفات
الموجودة الزائدة له تعالى (قوله والترك) وهو عدم فعل المقدور
وقيل كف النفس عن الفعل وقيل فعل الضد فالترك بالتفسيرين
الاخرين داخل فى الفعل وعلى التفسيرين الاولين يستلزم الدور
مع انه لا حاجة اليه لان صحة الفعل كافية فى التعريف ولذا فسر القاضى
فى تفسير قوله تعالى ❊ ان الله على كل شئ قدير ❊ بالتمكن من الايجاد
(قوله عن كونه الى آخره) واما كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو عبارة عن الاختيار (قوله ودوام الفعل) الاظهر وجوب الفعل
ثم المقصود من هذا الكلام ان كان بيان كونه تعالى مختارا عند الفلاسفة
كما يدل عليه لفظ الدوام وقوله فاظنك بمن يكون علمه عين ذاته كان
معناه ان دوام الفعل منه تعالى وامتناع الترك بسبب الغير وهو لزوم
مشية الفعل بسبب كونه كمالا لذاته تعالى لاينافى الاختيار فان اراد
بالاختيار كونه فاعلا بالقصد ففيه انهم لايثبتون القصد لذاته تعالى
وان اراد كونه فاعلا بالعناية الازلية ليصير مآله ان دوام الفعل منه تعالى
بسبب العناية الازلية لاينافى كونه فاعلا بالعناية الازلية ولا يخفى انه
لا حاصل له وان كان بيان كونه مختارا عند المليين كان معناه ان دوام
الفعل اى لزومه وامتناع الترك بسبب الغير وهو الارادة المخصصة
بالوقوع فى وقت دون وقت لاينافى الاختيار لان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار فايراد المثال المذكور وتعليل امتناع الترك فيه بالعلم

بضرر الترك لاوجه له وقوله فاظنك آه لامعنى له (قوله فاظنك بمن يكون علمه الى آخره) فان العلم فيه فى غاية الكمال فامتناع الترك فيه بسبب العلم بضرر الترك اظهر هذا هو الظاهر من العبارة ولا يخفى انه غير مناسب للمقصود لان المقصود ان يكون عدم منافاته للاختيار فيه اظهر (قوله فهو قادر الى آخره) الفاء فصيحة اى اذا علمت معنى القدرة فنقول هو قادر على جميع الممكنات (قوله لان المقتضى آه) جعله القوم دليلا مستقلا على عموم القدرة واورد عليه ان مجرد وجود المقتضى والمصحح لا يكفى بل لابد من تحقق الشرائط وارتفاع الموانع واجيب بانه لاتمايز فى الممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض بشرط او عدم مانع دون البعض ولما كان آثار الضعف ظاهرا على هذا الجواب جعله الشارح دليلا على ثبوت اصل القدرة وفرع عليه قوله واذا ثبت قدرته على البعض آه ليثبت به شمول القدرة آه (قوله لان الامكان آه) دليل عليه (قوله هو الذات) اذ لو كان للغير مدخلا فيه احتاج فى صفاته الذاتية الى الغير (قوله هو الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية او المقدمة الاولى للملازمة والثانية والثالثة لتحقق المقدم ليلزم منه تحقق الثانى وحاصل الاستدلال اذا ثبت قدرته على البعض ثبت قدرته على الكل لكن المقدم حق فكذا التالى اما الملازمة فلان الامكان مشترك بين الممكنات وهو مناط المقدورية فيكون القدرة على البعض مستلزما للقدرة على الكل واما الثانى فلانه لابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب دفعا للدور او التسلسل وقد ثبت انه فاعل بالاختيار والارادة فيكون ذلك الممكن صادرا عنه بالاختيار فيكون قادرا عليه (قوله يتوقف على اثبات الى آخره) فى المواقف الشرط الاول ان تكون المعجزة فعل الله تعالى او مايقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى لايحصل بما ليس من قبله انتهى فالشرط كونها فعلا له فى الواقع لا اثبات كونه فعلا له ودلالة المعجزة على صدق النبى دلالة عادية لا عقلية فلا يضرها احتمال ان لا يكون المعجزة فعل الله تعالى او مايقوم مقامه من الترك انتهى

فبقدر ظهور المعجزة على يده يحصل العلم بصدقه من غير توقف على اثبات انه فعل الله تعالى على ان كونه خارقا للعادة يدل على كونه فعل الله وان ليس مقدورا للبشر قال فى شرح المقاصد فى رد شبهة انه يجوز ان لا يكون المعجزة فعل الله بل مستندا الى المدعى بخاصية فى ذاته او مزاج فى بدنه والاطلاع منه على خواص بعض الاجسام او مستندا الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية الى غير ذلك من الاحتمالات الجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لاينافى العلوم العادية بالضرورة القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بعد ظهور المعجزة من غير التفات الى ماذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات وتفصيلا انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله سيما فى مثل احياء الموتى وانقلاب العصاء وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر (قوله نسبة الضدين الى القدرة) وكذا الى العلم الاصحاب يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون مخصصا والحكماء يقولون علمه تعالى بالكل وبما يجب ان يكون الكل عليه حتى يكون على احسن النظام منبع افيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (قوله وهذا المخصص هو الارادة) والقصد فى الشاهد والغائب عند الاشاعرة خلافا للفلاسفة كامر وللمعتزلة ولا يحتاج الى مخصص آخر والا لم يكن مافرضناه مخصصا والارادة على التفصيل المذكور فى الكتب المبسوطة تتعلق باحد الطرفين لوقت دون وقت لذاتها لان شانها ذلك ولو فرض احتياجها الى مرجح نقلنا الكلام الى ذلك المرجح حتى ينتهى الى مرجح يرجح لذاته فهو الارادة عندنا (قوله اذ لو كانت حادثة) فيه انه يجوز ان يكون امرا اعتباريا فلا يكون قديمة ولا حادثة والجواب الترديد باعتبار الوجود الرابطى فلا واسطة (قوله لزم كونه آه) فيه انه يجوز ان يكون قائما بغيره تعالى او حادثة لا فى محل الذى هو ذات الواجب تعالى الا انه لظهور بطلانهما لم يتعرض لهما (قوله لاحتاجت آه) لان الحادث لايصلح ان يكون اثرا للموجب القديم للزوم التخلف

(قوله من شمول القدرة) فيه بحث لان شمول القدرة بمعنى صحة
الفعل و الترك لكل الممكنات وكونه فاعلا بالاختيار لا بالايجاب
لايقتضى شمول ايجابه لكل الممكنات لجواز كونه فاعلا لبعضها فلا يثبت
عموم ارادته بجميع الممكنات فالصواب كما سبق من انه لاخالق سواه
وكونه فاعلا بالاختيار (قوله فان الايجاد بالاختيار) هو الارادة
المتعلقة باحد الطرفين من انه راجح على الآخر كما مر (قوله او لازمة)
اى الارادة لازم الامر اى تابعة وجودا وعدما متى تحقق الامر
تحقق الارادة واذا انتفى انتفت فلا يرد ان اللائق ان يقول او ملزومه
لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم دون العكس (قوله لان الرضاء
بما يريد الله تعالى واجب) اثبات للملازمة وذلك لان الرضاء بالقضاء
واجب لما ورد فى الحديث من لم يرض بقضائى فليطلب ربا سوائى
والرضاء هو الارادة ولا معنى للرضاء بنفس الارادة فالمراد بالقضاء
المقضى (قوله والرضاء بالكفر كفر) اثبات لبطلان التالى يعنى ان
الرضاء بالكفر كفر والكفر حرام فيكون الرضاء به حراما فلا يكون
واجبا (قوله قد ينفك عن الارادة) اى يوجد بدون الارادة فلا تكون
الارادة تابعة له وجودا (قوله ان الانكار) اى الانكار الشرعى الذى به
يستحق الذم والعقاب انما يتعلق بالمعاصى باعتبار اتصاف المحل بها
دون خلقها وايجادها فانه غير منكر لما انه فعل الحكيم يتضمن مصالح
لاتحصى ولو قطع النظر عن تضمنه للمصالح فليس خلقها وايجادها قبيحا
اذ لاحسن ولا قبح فى افعاله تعالى بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم
والعقاب لانه يتصرف فى ملكه كيف يشاء والرضاء بايجاد المعاصى الذى
هو فعله باتصاف المحل بها (قوله ويلزم ان يكون العبد الى آخره) يعنى
ان العبد فى المثال المذكور عاص قطعا ويلزم من كون الطاعة تحصيل
ما اراده ان يكون العبد عاصيا مع اتيانه بما يرضاه ويلزم من كون ذلك ايضا
كونه مطيعا لاتيانه بما يرضاه ولو علم السلطان حقيقة الحال وهو كون
العبد مطيعا بسبب اتيانه بما يرضاه وان الطاعة تحصيل المراد لم يكن
للسيد عذر عند السلطان بسبب مخالفته الامر لانه مطيع فضربه يكون

ضربا للمطيع (قوله ويمكن ان يقول الى آخره) اى فى جواب المعتزلة
ان الامر امران امر تكوينى يحصل به وجود الاشياء وهو خطاب كن
وهو تابع للارادة ويعم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصى كلها مأمورة
ومرادة بهذا الامر ولا يتعلق بهذا الامر الطاعة والعصيان والثواب
والعقاب لانه يتعلق بالاشياء حال العدم وامر تشريعى شرع الله لعباده
وكلفهم به وتدوينى اى جمع فى الكتب الشريعة وبين وهذا الامر
يتعلق به الطاعة والعصيان والثواب والعقاب والرضاء والسخط
والكفر والمعاصى ليست مأمورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا
بين الامرين وقالوا ان الكفر والمعاصى لو كانت مراده تعالى لكانت
مأمورا بها واتيان المأمور به طاعة فيكون الكافر والفاسق مطيعين
فانهما مأمور بهما بالامر الاول وليست مأمورا بهما بالامر الثانى حتى
يكون اتيانها طاعة ولا يخفى عليك ان تقسيم الامر الى الامرين
انما يستقيم اذا كان قوله تعالى ۞ انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون ۞ على ظاهره كما ذهب اليه البعض واما اذا كان عبارة
عن الايجاد من غير ان يتعلق بها خطاب كما ذهب اليه الاشعرى ومن تبعه
فلا فالجواب ما ذكره اولا من ان الطاعة تحصيل للمأمور به لا تحصيل المراد
(قوله لاجماع آه) اى الاجماع ههنا بالمعنى اللغوى لاتفاقهم على ذلك
وليس ثبوت نبوتهم موقوفا على ثبوت صفة الكلام لانها ثابتة بدلالة
المعجزات الباهرة وكان على الشارح ان يضم اليه والنقل عنهم تواتر فان
اتمام الاستدلال موقوف عليه (قوله لانه خلاف النصوص الى آخر)
فان القرأن ناطق باسناد القول والامر والنهى والكلام اليه تعالى
نحو قوله تعالى ۞ واذ قال ربك للملائكة ۞ وقوله تعالى ۞ ان لاتسجد
اذ امرتك والم انهما عن تلكما الشجرة ۞ وكلمه ربه الى غير ذلك والاسناد
يقتضى القيام والاتصاف ولم يقل لانه مخالف للعرف واللغة فان المتكلم
من قام به الكلام لا من اوجده فى محل آخر كالاسود من قام به السواد لا من
اوجده فى محل آخر تنبيها على انه يلزمهم المخالفة فى كثير من النصوص
وصرفها عن الظواهر من غير ضرورة (قوله ولا ضرورة آه) وان

الظاهر عن قوله واذ قال وامر ونهى قيام القول والامر والنهى به
ولا ضرورة فى حملها على معنى خلق القول والامر والنهى
فى شئ لكن المعتزلة يدعون الضرورة ويقولون ان الكلام وهو اللفظى
وهو حادث يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فالخلاف راجع الى ثبوت الكلام
النفسى وعدمه (قوله هى منشأ صحة العلم الخ) جرى ههنا على ماهو
المشهور من كون الصفات السبعة حقيقة زائدة على ذاته وقال فى القدرة
هى صحة الفعل والترك فجعلها اضافة على ماهو التحقيق فلا مخالفة
والاوجه اجراء الكلام فى الكل على طريقة واحدة (قوله الى العلم
بالمسموعات والمبصرات) اى من حيث انهما مسموعة ومبصرة (قوله
انهما لايكونان الى آخره) لاستلزامهما الجسمة والله تعالى منزه عنه
(قوله وعلمه تعالى قديم) فليس بمحدث ولاعرض لان الاعراض
محدثة ولذا لم يتعرض لنفيه (قوله قبل الند الى آخره) لم يتعرض
لبيان الضد لانه تأكيد لما قبله فى القاموس الضد بالكسر والضديد
المثل والمخالف ضد (قوله اى المخالف فى القوة) فى تفسير القاضى موافقا
للكشاف الند المثل المناوى من نادت الرجل خالفته خص للمخالف المماثل
فى الذات وفى مجمع البحار الند المثل الشئ يناديه اى يخالفه وفى القاموس
المثل الشبيه الا انه خص فى الاصطلاح بالمماثل فى الحقيقة واما ماقاله
الشارح من تخصيص الند بالمخالف فى القوة والمثل بالمساوى فى القوة
فلم اطلع عليه وقال فى شرح الهيا كل الضد المانع فى القوة والمثل المساوى
فى القوة والند المكافى فيها كما هو فى العرف واللغة (قوله فيلزم اشتراك
الكل فيه) فيكونان واجبين او ممكنين فيلزم تعداد الواجب او امكانه
(قوله التوحيد امامحصر الوجوب آه) الصواب ما فى شرح
المقاصد ان حقيقة التوحيد عدم اعتقاد الشريك فى الالوهية اى
فى وجوب الوجود وخواصها الالوهية من تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ماهو قائم بنفسه اذلامعنى لكلمة او لالمنع الجمع
ولالمنع الخلو ثم لابد من تخصيص الخالقية بماسوى الافعال الاختيارية
للحيوان فان المعتزلة لايقولون بحصر خالقيتها فى ذاته تعالى فيلزم

ان يكونوا مشركين (قوله قدم الاشارة الى دليله) وهو انه لوشاركه
شئ فى الوجوب لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فيلزم
تركيب الواجب ويرد عليه اشكال مشهورة وهو ان الشركة فى الوجوب
الذى هو عارض لايقتضى التركيب فيجوز ان يكون كل منهما مخالفا
للآخر بالماهية البسيطة ومشاركا له فى الوجوب وماقالوا من ان الوجوب
نفس الماهية فان المراد به الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق الذى
هو من الامور الاعتبارية وهذ السؤال لايتوجه على دليل نفى المثال
لان الشركة فى الماهية فيه مفروضة ويمكن ان يقول الشركة فى الوجوب
الذى هو اخص صفات الواجب يستلزم الشركة فى الماهيه فيلزم
التركيب من المشترك والمميز (قوله لكان مجموعها الى آخره) اراد
بالمجموع الكل المجموعى وهو معروض الاثنينية لا المجموع من حيث
هو مجموع حتى يرد انه اعتبارى ممتنع الوجود لدخول الهيئة الاجتماعية
فيه (قوله فلا بد له من علة الى آخره) لابد من ان يضم ان ذلك المجموع
موجود اذ لاجزء له سوى الواجبين ليصح التركيب بالفاء قوله لاحتياجه
الى كل واحد الى آخره) فيه ان احتياج المجموع الى كل واحد منهما
انما هو فى التقوم لا فى الوجود والامكان انما يثبت لو كان الاحتياج فى
الوجود والمجموع لما كان عبارة عن الاثنين وكل واحد منهما غير محتاج
فى الوجود فلا يكون الكل محتاجا اذ ليس له جزء سواهما ولو كان مطلق
الاحتياج مستلزما للامكان لكان مجموع الممتنعين كشريك البارى
واجتماع النقيضين ممكنا (قوله فاعلية مستقلة) اى فى الايجاد (قوله
فلاستحالة كون الشئ الى آخره) والالتقدم على نفسه فى الوجود
اذ الايجاد فرع الوجود وفيه بحث لان المليين قاطبة قالوا ان الواجب
تعالى ذاته مقتضى لوجوده ولا يسلمون ان المقتضى لوجوده يجب تقدمه
بالوجود بل الماهية لان فيه جهة القابلية ايضا (قوله فلا متناع
كون الواجب معلولا لغيره) يعنى على الثانى والثالث يلزم ان يكون
الواجب معلولا لغيره وهو باطل وذلك لان المجموع اذا كان معلولا
لاحدهما اولغيرهما لابد ان يكون واحدا من الجزئين الواجبين

معلولا اذلو استغنى كل و احدمنهما كان المجموع مستغنيا اذلا جزء له
سواهما (قوله فتأمل) قدعرفت وجه التأمل فى الحاشية السابقة بقوله
فيه ان احتياجه الى كل و احدمنهما انما هو فى التقوم الخ (قوله و الثانى)
اى حصر الخالقية (قوله قد اشير اليه الى آخره) انما قال ذلك
لان الظاهر من الآية حصر التدبير و التصرف فى السموات و الارض
(قوله فلايلزم الفساد)هذا على تقدير ان يراد بالفساد الفساد بالفعل
اعنى الخروج عن النظام المشاهد اما اذا اريد الفساد بالامكان فالملازمة
مسلمة و يمنع بطلان التالى كيف و النصوص دالة على طى السموات
و الارض (قوله ان التعدد آه) حاصل الاستدلال ان التعدد
يستلزم امكان التخالف المستلزم على تقدير وقوعه المحال اعنى عجز
احد هما او اجتماع النقيضين او ارتفاعهما و المستلزم للمحال محال
فيكون التخالف محالا فيكون التعدد محالا و هذا التقدير موقوف
على ان يكون المراد من قوله تعالى ❊لفسدتا لم يتكونا الا الخروج عن النظام
المشاهد و حينئذ تكون الآية دليلا قطعيا لا اقناعيا (قوله يستلزم
امكان التخالف) بان يريد احدهما سكون زيد و الآخر حركته فى وقت
و احد اذلا تضاد بين الارادتين ولا بين تعلقهما انما التضاد بين المرادين
و قد تعلق الارادتان ههنا بالممكن الصرف و هذا مراد السيد الشريف
من قوله فى بيان التخالف اى يمكن ان يريد احدهما وجود زيد و الآخر
عدمه فى ذلك الوقت فهذا قضية ممكنة مرجعها تعلق ارادة
كل و احدمنهما بكل و احد من الضدين ممكن بالامكان الخاص و ليست
مشروطة عامة حتى يرد عليه انه ان اريد المشروطة العامة بالمعنى العام
فالامكان ارادة احد الضدين فى زمان ارادة الآخر ممكن لكنه لا يستلزم
العام اجتماع المتنافيين وان اريد بالمعنى الخاص فلا نسلم الامكان
فان ارادة احد الضدين بشرط اردة الآخر محال و بقى بحث و هو
ان تعدد الخالق انما يستلزم امكان التخالف لو كان كل و احدمنهما تام القدرة
و الخلق لا يستلزم ذلك فالصواب ان برهان التمانع المشار اليه فى الآية
دليل على امتناع تعداد الواجب بان يقال لو وجد واجبان لكان كل و احد

منهما تام القدرة و الارادة لان الوجوب معدن لكل كمال و مبعد
عن كل نقصان و لو كان كذلك لامكن التمانع بينهما المستلزم
للعجز او اجتماع النقيضين او ارتفاعهما و ان ظاهر الآية دليل على امتناع
التصرف فيهما و المراد بالفساد و اختلال النظام المشاهد كما قال الله تعالى
فى سورة المؤمنون و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا
بعضهم على بعض (قوله لان مقتضاها الى آخره) لا يخفى ان كون
ايجاد الخير و ما الغالب فيه الخير اذا الاتفاق مقتضى ذاتهما يستلزم
الايجاب المنافى للاختيار بمعنى صحة الفعل و الترك و الاستدلال بالتمانع
طريقة المليين القائلين بالاختيار (قوله فالجواب آه) اثبات للملازمة
بوجه آخر فان حمل الآية على هذا المعنى كان الفساد بمعنى عدم التكوين
و حاصل الاستدلال انه لو تعدد الآلهة لم يتكون مصنوع لان التعدد
مستلزم لامكان التخالف المستلزم للتوارد او العجز (قوله و يلزم اجتماع
المؤثرين آه) فيه انه انما يلزم ذلك اذا كان كل و احدمنهما مؤثرا على سبيل
الاستقلال و كونه كافيا لا يستلزم ان يكون مؤثراً مستقلا لجواز ان يتفقا
على التأثير كما قال الاستاد ابو اسحاق الاسفرائنى فى العبدانه واقع
بمجموع القدرتين مع ان قدرة الله تعالى كافية فيه لكن عادته جرت
بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه لو اراد الاستقلال فى الايجاد (قوله
ليس المؤثر الا تعلق القدرة آه) سلمنا انه لا يتصور الزيادة و النقصان
فى تعلقهما لكن تعلقهما يجوز ان يكون بان يكون لقدرة العبد
و ارادته مدخل فيه و ان كان فى حد ذاته قدرة كل و احد و ارادته كافية
فى الايجاد كما عرفت (قوله و نهوهم عن الاشراك) القرأن مملو بالايات
الدلالة على النهى عن الاشراك بالعبادة نحو قوله تعالى و لا يشرك
بعبادة ربه احدا و اما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين و اياى
فاعبدون و ان لا تعبدوا الا الله الى غير ذلك فذكر الآية الدلالة على
النهى عنها بالاستفهام الانكارى عن عبادة الاوثان خصوصا
لا يظهر وجهه (قوله لا بطريق حلول الشئ فى المكان الى آخره)
فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص

الاجسام ومفض الى الانقسام و عائد الى حلول الجسم فى المكان كذا
فى شرح المقاصد (قوله و لا بطريق حلول الصفة) و هو الاختصاص
الناعت سواء كان الحال عرضا او جوهرا او صورة فى مادة او صفة
فى موصوف كصفات المجردات (قوله او الجسمانيات) ان كان
الحصول فى المكان بالتبع (قوله فلا ستلزامه) اى الحلول الاحتياج
و لو بوجه اذ المستغنى عن الشئ مطلقا لايحل فيه ثم ان هذا الوجه
لا اختصاص له بحول الصفة فى الموصوف فانه جار فى حلول الشئ
فى المكان ايضا قال فى شرح المقاصد ان الحال فى الشى يفتقر اليه
فى الجملة سواء كان حلول الجسم فى المكان او عرض فى جوهر او صورة
فى مادة كما هو رأى الحكماء او صفة فى موصوف كصفات المجردات
(قوله المنافى للوجوب) لان الوجوب يقتضى الاستغناء عن كل ماسواه
لانه معدن لكل كمال و مبعد عن كل نقصان (قوله قال فى المواقف
الى آخره) لما كان كلام النصارى فى بيان حلوله فى عيسى عليه السلام
مضطربا على مانقل فى شرح المقاصد ابطل فى المواقف جميع
احتمالات التى يمكن الحلول ليظهر بطلان قولهم مطلقا (قوله
وهذه الاحتمالات الى آخره) اما الاربعة الاول فلما مر من امتناع
الحلول و اما الخامس فلما ثبت من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء (قوله وما نقل الى آخره) لعل هذا النقل فى الانجيل على سبيل
الحكاية لما وقع بين يوحنا و عيسى عليه السلام (قوله لكان من هذا
القبيل) اى من المتشابهات وفيه انه حكاية قولهما وليس من كلام
الله تعالى حتى يحتمل على انه من المتشابهات فتأمل (قوله لان مايقوم
بذاته آه) اذ لو قام بذاته ماهو نقص لزم ان لايكون ذاته تعالى
فى المرتبة الاعلى من الوجود وهذه المقدمة مما اتفق عليه المليون
و الفلاسفة (قوله و هذا انما يتم آه) فى ان الكمال مايليق بالشئ
و ينبغى له فى حدة ذاته فكل صفة اما ان يليق بذاته تعالى او لا يليق به
و لا واسطة بين النقيضين نعم لو فسر الكمال بما يليق بذاته و النقص
بما يليق عدمه به حصل الواسطة بينهما (قوله يكون ازالته شرطا

الى آخره) بان يكون كل كمال سابق معد اللاحق كما قالوا فى الحركات
الفلكية (قوله يتصف دائما بنوع الخ) فلا يلزم الخلو عن الكمال
المشترك بين تلك الامور المتلاحقة و اما الخلو عن كل واحد منهما
فاما لامتناع بقائه و لا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه و انما
الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه و اما لانه لو لم يخل لم يكن حصول
غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية فكان فقد كل واحد منها
لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال فى الحقيقة لا وجدانه تعالى مع
فقد تلك الكمالات كذا فى المواقف فاندفع مما يتوهم من مسبوقية الكمال
بكمال آخر لاينفع لانه لو كان كل منهما كمالا فلو لم يتصف فى وقت
من الاوقات باحدهما يلزم النقص فى ذلك الوقت بل يجب ان يتصف
بجميع الكمالات المتعاقبة فى كل وقت و ان لايكون شئ منهما مشروطا
بزوال شئ من تلك الكمالات و الا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال
فى ذلك الوقت (قوله انت خبير آه) قد عرفت جوابه فيما سبق
فلا نعيده (قوله و المراد بالحادث الى آخره) تحرير لمحل النزاع بحيث
يندفع عنه ما قال الامام الرازى من ان كونه تعالى محل الحوادث لازم
على جميع الفرق و ان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا
اذا وجد كان الوجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا عليه و فاعلا
و عالما بانه موجود مبصر بصورته سامع لصوته آمر له بالصلوة ما لم يكن
كذلك و اما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية و الكارهية لما اراد
وجوده او عدمه و السامعية و المبصرية لما يحدث من الاصوات و الالوان
و كذا يتجدد العالميات عند تجدد المعلومات عند ابى الحسن البصرى
و اما الفلاسفة فلقولهم بان الله اضافة الى ما حدث ثم فنا بالقبلية ثم المعية
ثم البعدية (قوله الصفة الحقيقة الى آخره) فان الاتصاف بها
اتصاف حقيقى فيكون قائما بذاته تعالى فيلزم خلوه تعالى عن الكمال
قبل حدوثها و اما الاضافيات و السلوب المتجددة فليس ذاته تعالى
متصفة بها حقيقة اذ لا تجدد و لا تغير لشئ من الاشياء بالنسبة الى ذاته
تعالى بل كلها موجودة دائما بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى قال فى تعليقاته

ان الاشياء الموجودة دائما و الموجودة فى وقت دون وقت و الشئ
المنقضى شيئا فشيئا كالزمان و الحركة التى هى غير موجودة بالجملة
و القارة بالجملة و المعدومة فى الماضى و المعدومة فى المستقبل كلها
بالاضافة اليه تعالى موجودة و حاصلة بالفعل لانه سبب وجودها
مبدأ الاسباب التى توجد منها انتهى فعلى هذا سقط الاعتراض
الذى اورده الشارح بقوله لايقال هذا الدليل جار فى الاضافات
الى آخره كمالايخفى (قوله فى الجملة) اى بالنسبة الى الامور المتغيرة من
حيث انها متغيرة (قوله لايتغير مافى ذاته) اذ ليس ذاته متصفة بها
حقيقة بل باعتبار تعقل ذاته بالنسبة الى المتغيرات (قوله ليس من صفاته
الى آخره) ان اراد انه ليس من صفات الكمال مطلقا فباطل والا
٢لما اتصف به فيمالايزال وان اراد انه ليس من صفات الكمال فى الازل
وانه من صفات الكمال فيمالايزال فيرد عليه انه يلزم ان يكون لذاته تعالى
حالة منتظرة فلايكون واجبا من جميع الجهات (قوله ان وجود العالم
الى آخره) يعنى ان وجوده الازلى ممتنع بالذات وليس قابلا لتعلق القدرة
ولايلزم من امتناع وجوده الازلى كونه ممتنعا لان الممتنع مايكون
وجوده مطلقا ممتنعا لا الوجود الخاص (قوله وما يقال آه)
اى فى رد العلامة من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ولاشك
ان امكان العالم ازلى والالم يوجد فيكون ازليته ممكنا فلايكون وجود
العالم فى الازل ممتنعا (قوله ليس بشئ آه) المشهور فيما بين القوم
ان ازلية الامكان لايستلزم امكان الازلية لان معنى ازلية الامكان
ان امكانه ازلى اى ثابت فى الازل فالازل ظرف الامكان اى مستمر امكانه
فى جميع الازمنة الماضية ومعنى امكان الازلية انه يجوز وجوده فى الازل
اى فى جميع الازمنة الماضية بان يكون موجودا بوجود مستمر غير مسبوق
بعدم الاتصاف ومن البين ان الاول لايستلزم الثانى كما فى الحوادث قال
السيد الشريف فى شرح المواقف لنا فيه بحث لانه اذا كان امكانه
مستمرا ٥ لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء
الازل فيكون عدم منعه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من

٢ لم يتصف نسخه

٥ بان يكون الازل ظرفا للوجود صح

حيث هى لم يمتنع اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه
به فى كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها
معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى
ذاته فازلية الامكان يستلزم امكان الازلية وفى شرح الجديد للتجريد ان قوله
لابدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع لجواز عدم اجتماع الاجزاء فى الوجود
والشارح لم يبين فى تعليقاته على الشرح الجديد شيئا ولعل له تعليقات
غير الحواشى القديمة بسط الكلام فيها (قوله فما كان الى آخره) اى
مايستحيل اتصاف البارى تعالى به واما السلوب التى لايستحيل اتصافه
بها كسلب المعية التى كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث
فانه سلب متجدد بعد ان لم يكن فى حكم الاضافات المتجددة والتحقيق
ان حقيقة السلوب كلها سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى
حقيقة بل سلب القيام (قوله يطلق الى آخره) اى على سلب الحقيقة
والمجاز فان الاول معنى حقيقى لتبادره الى الذهن والثانى والثالث
مجازيان (قوله ان يصير شيئاً بعينه آه) فى شرح المواقف
وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو
مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس وفى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان
وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون هناك شئ واحد
كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد
وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده (قوله من غير ان يزول عنه
الى آخره) تفسير لقوله بعينه واحتراز عن المعنيين الاخرين (قوله لان
المتحدين الى آخره) قالوا الحكم بعدم الاتحاد بالمعنى المذكور بديهى
وربما ينبه عليه للاذهان القاصرة بهذا التنبيه فلا يناقش فيه بانا
لانسلم انها لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا انما يكونان كذلك
لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع
(قوله ان ينضم الى آخره) فهو تركيب فى الحقيقة لا الاتحاد (قوله
حقيقة واحدة) اى متصفة بالوحدة فى الخارج من غير اعتبار المعتبر
(قوله بطريق الاستحالة) اى بطريق التغير والانتقال دفعيا كان

اوتدريجيا (قوله واما الثانى الى آخره) لاحاجة الى التطويل
والمناقشات فان المعنى الثانى اتحاد بطريق التركيب والواجب تعالى
منزه عن ان يكون جزأ بحيث يحصل منه ومن شئ آخر حقيقة
واحدة لان الجزء الآخر يكون موجودا ممكنا فيكون فاعله ذاته تعالى
ولا تركيبا حقيقيا بين الفاعل والمفعول لتمايزهما فى الوجود فلا
يحصل حقيقة موصوفة بالوحدة فى الخارج نعم يحصل ماهية اعتبارية
مركبة من الواجب والممكن (قوله امتنع ان يتحقق الى آخره) ماهو
المذكور فى كتب القوم انه لابد من احتياج بعض الاجزاء الى بعض فى
الحقيقة الواحدة والا لكان كالحجر الموضوع فى جنب الانسان واما انه
لابد من الحلول فلابد من الدليل عليه اذ دعوى الضرورة عليه دعوى
غير مسموعة (قوله لاستغناء الواجب آه) فيه ان الثابت استغناء الواجب
فى الوجود فيجوز الاحتياج اليه فى غير الوجود ويكون سببا للحلول
(قوله لان الاحتياج اليه آه) فيه مامر (قوله واورد عليه الخ)
لايخفى ان مجموع الواجب والغير اذا لم يكن له جهة الوحدة كيف يحل
فيه الصورة الجوهرية الوحدانية فان المتعدد مادام متعددا لايصير محلا
للامر الواحد كما فى المواليد الثلث فانها بعد الكسر والانكسار يحصل
فيها كيفية متشابهة بها يستعد لفيضان الصورة الجوهرية (قوله
ودعوى الخ) لاندعى الاحتياج او الانفعال فى الاجزاء المادية انما ندعى
وجود جهة الوحدة التى بها يصير محلا للصورة الوحدانية قوله من
عدم التبدل الى آخره) يعنى ان التغير الجوهرى يستلزم التغير فى صفاته
الحقيقة لعدم بقاء المحل الاول الذى كانت الصفات قائمة (قوله اذ
الجوهر الى آخره) الاول عند الفلاسفة والثانى عند المتكلمين واما
الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه على ذاته تعالى ليس بممتنع عقلا
بل ممتنع شرعا لايهام النقص (قوله والمشبهة منهم من قال الى آخره)
قال الشيخ ابن العربى فى الفتوحات العجب من هذه الطائفة انهم
تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وعملوا بالنصوص
المحتملة (قوله مركب من لحم ودم) واليه ذهب مقاتل بن سليمان

(قوله كالسبيكة) سبكت الفضة وغيرها اسبكها سبكا اذبتها والفضة
السبيكة (قوله جعده قطط) بفتح الجيم وسكون العين بين الجعودة
والقطط بفتح القاف والعين يقال جعد قطط اى شديد الجعودة
(قوله اشمط الرأس) الشمط الخلط وكل خلطين خلطهما فقط اشمطها
والمراد خلط الشعر الابيض مع السواد (قوله تأط) الاطيط صوت
رحل الابل من ثقل احمالها (قوله لا نشاء التحزن) لانها كانت
ترجوان يكون ذكرا ليكون محررا لخدمة بيت المقدس فقالت ذلك
تحسرا وتحزنا على مافاتها (قوله بعين رأسهم لابعين القلب)
تنصيص لمحل النزاع ورفع احتمال المجاز بان يحمل على الانكشاف
التام القلبى (قوله وتحقيقه آه) يريد ان لنا بالنسبة الى المبصرات
ثلث احوال احدها العلم قبل الاحساس والثانى انكشافها عند فتح
البصر وحضورها عنده والثالث انكشافها بعد غيوبتها عن
البصر والنزاع فى الحالة الثانية التى هى اتم وابلغ من الباقين وهو
الذى يقول الخصم انه مشروط بشرائط يمتنع حصولها فى الواجب
(قوله وخروج الشعاع الى آخره) خروج الشعاع والانطباع ليس
شرطا للرؤية فانه طريق للابصار على اختلاف بين الطبيعيين
والرياضيين والشرائط المذكورة فى الكتب كون المرئى فى مكان
وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لايكون فى غاية
القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بان لايكون ساتر
بينهما (قوله تلك الشرائط اسباب عادية) الصواب اسقاط لفظ
اسباب او تبديله بشرائط (قوله واستدلوا الى آخره) فان قيل بعد دلالة
النصوص على وقوعها لاحاجة الى اثبات امكانها قلت الخصم يزعم
انها ممتنعة فى حقه تعالى فلابد من تأويل النصوص الدالة على وقوعها
بالانكشاف التام القلبى فلذا احتاجوا الى اثبات امكانها لكن قال
المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية ان الامكان الذهنى كاف
فى ذلك حيث قال الرؤية جائزة عقلا بمعنى ان العقل اذا خلى وطبعه
لم يحكم بامتناعه ومن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يأول النصوص

الدالة على وقوعها وهذا كلام فى غاية المتانة (قوله لان العاقل لايطلب المحال) هذا انما يتم اذا كان استحالته بديهية واما اذا كانت نظرية فلا على انه لاحاجة الى هذه المقدمة اذ يكفى ان موسى عليه السلام طلب الرؤية فلو كان محالا يلزم الجهل بما لايجوز عليه تعالى او السفه وكلاهما محالان على الانبياء فالاعتراض بان المراد بالرؤية العلم الضرورى خلاف الظاهر فان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية البصرية وكذ الاعتراض بان سؤال موسى عليه السلام كان لقومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل موسى عليه السلام ليعلموا امتناعها كما هو علمه تعالى مدفوع بان القوم لما ارتدوا وسألوا الرؤية نزل عليهم الصاعقة بلا تراخ كما يدل عليه الفاء فى قوله فاخذتكم الصاعقة والسؤال الذى وقع من موسى عليه السلام كان بعد التجلى واندكاك الجبل وخرور موسى عليه السلام فعلم ان سؤاله لم يكن لاجل القوم (قوله ممكن فى نفسه) بل فى حالة الحركة ايضا انما المحال اجتماعهما (قوله لان معنى التعليق الخ) فيه ان التعليق اذا كان باعتبار الوقوع يجوز ان يكون وقوع المعلق عليه ممتنعا بالغير فلا ينافى امكانه فى نفسه فيجوز تعليق الممتنع بالذات بالممتنع بالغير ولذا يصح ان يقال ان انعدام العلة يستلزم انعدام المعلول والعلة قد تمتنع عدمها (قوله كالطول والعرض) فان الطول والعرض هى الجواهر الفردة الواقعة فى سمت واحدة فرؤية الطول والعرض رؤية الجواهر الفردة وليس الطول والعرض عبارة عن المقدار فانه مبنى على تركب الجسم من الهيولى والصورة (قوله فلا بد من علة مشتركة)٤ وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع فيشترك والاخيران عدميان لايصلح علة فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيصح ان يرى وحين اعترض عليه بانا لانسلم انه لابد للصحة من علة فانها عدمية والعدمى لايعلل ولو سلم فيجوز ان يكون علة العدمى عدمية ولو سلم فلا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة فانه يجوز تعليل الواحد النوعى بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود غير الدليل

٤ المذكور فى كتب القوم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة صح

فقالوا ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها الا المؤثر ولا شك فى لزوم كونه امرا موجودا اذ الرؤية لا يتعلق بالمعدوم ولا شك ان متعلقها هو الهوية المطلقة فانا اذا رأينا شبحاً من بعيد انما ندرك منه هوية ما من غير ادراك شئ من خصوصياته وهو المراد بالوجود المشترك بين الجواهر والاعراض فلا شك فى تحققه فى الواجب والشارح قد خلط بين المسلكين حيث فسر العلة بالمتعلق وقال لابد للحكم المشترك من علة مشتركة وردد بين الامور الثلثة (قوله فلم يبق الا الوجود) فيه ان الوجود ايضا امر اعتبارى لايصلح ان يكون متعلقا للرؤية ثم انه شرط لها (قوله ليس فى الخارج هويتان) كالسواد والجسم (قوله وهذا التأويل بعيد جدا) لانه خلاف المشهور فالمنقول عنه ان الوجود مشترك لفظى بين الوجودات الخاصة (قوله وقيل آه) قائله الآمدى وهو ايضا بعيد لان المقصود اثبات المدعى لا اثبات الخصم (قوله وليس بمعنى الانتظار) على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الى فى الآية اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وهو مفعول به لناظرة فالمعنى منتظرة نعمة ربها (قوله كما ترون القمر) تشبيه لرؤيته فى الآخرة برؤية القمر فى الدنيا فى الظهور وعدم التزاحم (قوله والمعتمد فيه الاجماع آه) للخصم ان يقول لانسلم الاجماع على وقوعها غايته ان الاجماع على السكوت عن تأويل الآية وهو ليس اجماعا على عدم التأويل فان كثيرا من المسائل لم تكن فى القرون الاول والثانى وهو ليس اجماعا على عدمها (قوله وهو مستلزم بجوازها) هذه المقدمة لادخل له فى المقصود الا انه ذكرها للدلالة على ان الجواز ايضا ثابت بالاجماع (قوله ان هذه القضية آه) بناء على ان اللام فى الابصار للاستغراق كما هو الاصل فى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد (قوله لان التمدح آه) الا يرى ان المعدوم لا يمدح بكونه غير مرئى (قوله وليس للتأبيد) كما يقول الخصم ويستدل به على عدم وقوع الرؤية فى الآخرة (قوله على انه مريد للكائنات) اى لجميعها فكفر الكافر ومعصية الفاسق كليهما كانت بارادته تعالى (قوله لان الجملة آه) لايخفى ان منطوق الحديث يدل على

ان الكون دائر بارادته وجودا وعدما فلا كون بدون الارادة ولا ارادة
بدون الكون فكل كائن مراد لا كما يقوله المعتزلة من ان كفر الكافر
ومعصية العاصى كائن وليس بمراد وكل ماليس بكائن ليس بمراد لا كما
يقوله المعتزلة من ان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مراد وليس بكائن
فلا حاجة فى اثبات المطلوب الى التعرض بعكس النقيض وعلى تقدير
التعرض فالاقتصار على عكس نقيض الجملة الثانية ممالا وجه له (قوله
فالكفر) اشار بالفاء الى انه حكم جزئى متفرع على الحكم الكلى السابق
ثم انه وقع فى بعض النسخ قوله ولا يرضى بصيغة المضارع معطوف
على قوله فالكفر آه متصلا به وهو الصواب وفى بعض النسخ بعد قوله
غنى لا يحتاج الى شئ ولا وجه له (قوله لما مر مرارا) وان اراد انه مر
هذا الحكم الجزئى مرارا فليس فيما مر ذكر له اصلا وان اراد انه مر
فى ضمن الكلية القائلة بانه لا خالق سواه فى ضمن قوله مريد بجميع
الكائنات فسلم لكن المقصود ههنا تفريع هذا الجزئى على ماورد
فى الحديث المشهور ردا على الخصم صريحا (قوله غنى الى آخره)
الصواب تأخيره عن قوله فانه قدمر انه تعالى خالق الاشياء كلها فانه
علة لقوله اذ قد علم سابقا (قوله كالمستغنى عنه) انما أتى بكاف التشبيه
لان هذا الجزئى لم يعلم سابقا انما علم الكلية المستنبطة هو عنها (قوله
وهذا معلوم مما سبق آه) من قوله منزه عن جميع سمات النقصان
فان الاحتياج اعظم النقصان (قوله وقد سبق آه) اى فى الشرح
فانه مبنى على ان الارادة فى افعال العباد هو الامر والكراهة هى النهى
وقد اثبت الشارح فيما سبق ان الارادة غير الامر (قوله هذا ايضا
قدمر) هذه الحوالة سهو اذ لم يذكر سابقا هذا الحكم لا لبيان معنى الرضاء
ولا للاستدلال عليه والرضاء الارادة مع ترك الاعتراض فيجوز ان يكون
الشئ مرادا ولا يكون مرضيا والكفر والفسق من هذا القبيل (قوله
عما يستحق تاركه الذم) اى عقلا (قوله او عما يكون) فالوجوب بمعنى
اللزوم عليه بحيث لا يمكن تركه لاخلاله بالحكمة اللازمة رعايتها
لان ترك الحكمة مع القدرة عليه سفه او بخل (قوله او ماقدر الله)

فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن
من الترك (قوله فلا يتوجه اليه الذم) لان الملك يقتضى التصرف
فاذا كان مالكا على الاطلاق والعبد ليس مالكا على الاطلاق فلذا
لا يجوز له التصرف فى ملكه الا بوجه يملكه (قوله فى كل فعاله) لكونه
مشتملا على الحكم والمصالح (قوله وكذا الثانى) اى الوجوب بالمعنى
الثانى ايضا باطل لان تفسيرهم الواجب بما تركه مخل بالحكمة بواسطة
اثبات خصوصيات اشياء عليه تعالى كاللطف والاصلح والثواب
والعقاب وذلك انما يتم اذا علم ثبوت المصالح فى بعض افعاله دون بعض
لكنه باطل لان جميع افعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح لانه الحكيم
الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان مشتملا على المصلحة فلا يمكن الحكم
بوجوب فعل مخصوص عليه (قوله على ان التزام رعاية آه) فيه انه
اذا كان تركها مخلا بالحكمة كان رعاية الحكمة والمصلحة واجبة عليه
بمعنى انها لازمة لا يجوز تركها لاستلزامه السفه والبخل وقوله تعالى *لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون* لا يدل على عدم الوجوب بمعنى اللزوم كما لا يخفى
(قوله وهو ما الى آخره) فى شرح المقاصد ان اللطف عند المعتزلة
ما يختار العبد عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها مع تمكنه فى الحالين
فان كان مقربا من فعل الواجب وترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان
محصلا له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفا محصلا (قوله يوجب نقض غرض
التكلف) وهو اتيان المأمور به وهو قبيح يجب على الله تعالى تركه (قوله
والالزم نقص الغرض آه) هذه المقدمة مستدركة لان قوله لان التكليف
اذا علم اثبات لكون ترك اللطف موجبا للنقض وبعد اثباته انما يحتاج الى اثبات
ان نقض الغرض قبيح فيكون اللطف واجبا فى كلامه اخذ مالا يعنى وترك
ما يعنى (قوله لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف) وان لم يكن
ذلك اللطف موقوفا عليه الطاعة كما فى الممثل به فانه اذا علم انه لا يجب
الا بالتأدب وان لم يكن التأدب موقوفا عليه الاجابة فاندفع الاعتراض الذى
اورده بعد التنزل (قوله ويرد عليها آه) فى حاشية الخيالى ذهب معتزلة
بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب

تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى
فاوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه مالزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم
ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه
للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى
وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير
ولا يرد عليهم شئ انتهى كلامه فلا يرد عليهم الكافر الفقير المعذب
فى الدنيا والآخرة لانهم يقولون ان الاوفق فى الحكمة والتدبير فى حقه
فى الدنيا والدين ذلك ومن اين يعلم ان حالة المذكور ليس اصلح فى الحكمة
والتدبير نقل عن الشيخ ابن العربى انه سئل عنه ما الحكمة فى وجود
الكافر الفقير فقال ان فى وجوده حكمة ليست فى وجود واحد من الانبياء
وهو ان مقتوله شهيد وقاتله غاز نعم يرد عليهم انهم ان جوزوا تركه
مع انه مخل للحكمة فلا معنى للوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ
وان لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام لمذهب
الفلاسفة حيث قالوا بصدور العلم عنه بطريق الايجاب
بمقتضى العناية الازلية وان كان جائز الترك نظرا الى ذاته تعالى (قوله
ومن تلك القواعد آه) لا يخفى ان قوله وللعوض مجرور معطوف على
اللطف فتقدير من تلك القواعد انه يجب على الله تعالى الاوجد له على انه لم يذكر
فيما سبق مجملا حتى يكون هذا تفصيلا له فالصواب وكالعوض (قوله
واستدلوا عليه) اى على وجوبه (قوله لانه ظلم) كونه ظلما ممنوع
لان للظلم معنيين احدهما التصرف فى ملك الغير ولا شك فى انتفائه
والثانى وضع الشئ فى غير محله والله تعالى حكيم لا يكون منه وضع الشئ
فى غير محله (قوله ولا يجب الثواب عليه) اشار الى ان قوله ولا الثواب
عطف على شئ فى قوله ولا يجب عليه شئ عطف الخاص على العام
لمزيد الاهتمام (قوله فانهم آه) وكذا صاحب الصغيرة عند
الخوارج لا يجوز عفوه بدون التوبة لانه كافر عندهم وعند المعتزلة
ان اجتنب الكبائر يجب عفوه والا فهو مخلد فى النار لانه صاحب كبيرة
مات بلا توبة (قوله يلزم حينئذ الى آخره) يعنى لو لم يجب عليه عقاب

صاحب الكبيرة لجاز العفو منه نظرا الى ذاته تعالى واذ كان العفو
جائزاً نظراً اليه كان الكذب والخلف جائزا نظراً الى ذاته تعالى فتدبر
فانه خفى على بعض الناظرين (قوله الكذب نقص) فيه ان كون الكذب
مطلقا نقصا ممنوع كيف وانه قد يكون واجبا كما اذا كان فيه عصمة
دم معصوم (قوله والنقص عليه محال) فلا يكون من الممكنات لا يخفى
انه موقوف على كونه ممتنعا بالذات ولا نسلم ذلك اذ لو كان ممتنعا لما وقع
الكذب من احد فهو ممتنع بواسطة انه مناف لكماله تعالى فيكون
ممتنعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافى الامكان الذاتى (قوله وغيرها
من الصفات الكمالية) قد عرفت ان صفات الكمال لازمة لذاته تعالى
فهى واجبة بذاته تعالى فيكون نفيها ممتنعا كالذات (قوله لا على الوجوب
عليه) فيه ان معنى الوجوب عليه رعاية للحكمة والحسن والقبح
بالاقسام الخمسة صفات فعل المكلف فلا يوصف بها البارى تعالى
ولا افعاله (قوله من غير وجوب عليه) الصواب تركه لانه سبق بقوله
ولا يجب الثواب عليه والاكتفاء على نفى استحقاق العبد (قوله لانه
لا حق الى آخره) مستدرك لانه دليل على نفى الوجوب عليه تعالى
وعدم الظلم فى عقابه والصواب ان يقول لكونه حقا للعبد جزاء للمعصية
(قوله والشرعين الى آخره) يعنى الامر به والنهى عنه وان كانت كلها
حسنة بمعنى انه قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله كما فى شرح المقاصد
تكرر من انه مالك الملك يتصرف فى ملكه كيف يشاء والظاهر
اسقاطه والاكتفاء بقوله لان الظلم آه (قوله والله احكم الحاكمين آه) يعنى انه
احكم الحاكمين فلا مكره له واعلم العالمين فلا جهل عليه واقدر القادرين
فلا عجز له ووضع الشئ فى غير موضعه منشاؤه اما الاكراه او الجهل او العجز
(قوله لا غرض لفعله) الاولى ولحكمه اذ لا غرض له تعالى (قوله والله
تعالى اجل من ان ينفعل) بان يصير بسبب شئ من الاشياء فاعلا (قوله
او يستكمل بشئ) الصواب اسقاطه فانه وجه ثان كما ذكره (قوله لا يكون
باعثا له) بديهية رد بمنع البديهة فانه يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى الغير باعثة على فعله وان كان بالنسبة اليه تعالى مساويا حصولها

وعدم حصولها (قوله منخول) بالنون والخاء المعجمة فى القاموس نخله
وينخله وانتخله صفاه واختاره (قوله جعل آه) قلت اراد هذا المعنى بدليل
انه قال بعده ولهذا كان القياس صحيحا فان القياس انما يصح اذا كان
الجامع علة باعثة على شرعية الحكم ومؤثرة فيه ولا يكفى كونه مصلحة
مترتبة عليه (قوله ثابتان للصفات) الاولى للاشياء اذ المعنى الثانى لايختص
بالصفات (قوله ويختلف) اى المعنى الثانى بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه ومفسدة لاوليائه ففى العبارة تعقيد مخل (قوله تعلق المدح) ليس
المراد به مايستحق المدح او الذم فى نظر العقول ومجارى العاداة فان ذلك
يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا انما النزاع فى الحسن والقبح عند الله
تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا
والثواب او العقاب آجلا (قوله عقلى) معنى كونه عقليا ان العقل
يحكم بان للفعل جهة يستحق فاعله بسببها المدح او الذم والثواب
او العقاب ٧ فان العقل لا سبيل له الى ادراك الثواب والعقاب اصلا (قوله
ان العبد) لايخفى ان قوله ولان افعال العباد تفصيل لقوله ان العبد
فالصواب اسقاطه وتقديم قوله لان افعال العباد على قوله فالحسن ماحسنه
الشرع (قوله تحصل الافعال) الصواب تجب به الافعال ليفيد كون
الافعال اضطرارية (قوله وعلى الوجهين آه) لان الاضطرارى
لايوصف بالحسن والقبح اتفاقا وانما قيد بالاستقلال لان العقل بعد
ورود الشرع يحكم بالحسن والقبح بالمعنى المذكور (قوله فمعنى آه)
الظاهر ترك الفاء وايراد الواو وان يقول ومعنى الحسن ماحسنه الشرع
والقبح ماقبحه انه امر به ونهى عنه فالمباح وفعل البهائم وغير المكلف
يكون واسطة ورد به النهى اولم يرد به فلا واسطة واعلم ان قوله المباح
عند اكثر آه عبارة شرح المواقف والمقصود منها بيان انواع الحسن
على هذا التعريف وليس قوله واما فعل البهائم من كلام الشارح
كما فهمه بعض الناظرين فقال ماقال (قوله فعل الله تعالى) وقع
سهوا من القلم اذ افعال الله تعالى لاتوصف بالحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه (قوله وفعل الله تعالى حسن الاتفاق) ظاهره يوهم

٧ الذى اثبته الشارع لان العقل يحكم باستحقاق فاعله الثواب او العقاب صح

انه حسن بالمعنى المتنازع فيه وليس كذلك بل هو حسن اذا اسقط
من المعنى المذكور قيد الثواب والعقاب آجلا كما صرح به فى شرح المقاصد
(قوله وبالآخر الانقسام الفرضى والوهمى) الصواب وبالآخر الانقسام
بالقوة سواء كان فعليا او فرضيا او وهميا (قوله الى القادر) الصواب
الى المختار فانه المقابل للموجب (قوله لاستلزامه التسلسل) الاظهر
ان يقال لاستلزامه تقدم الارادة على نفسها وعلى القدرة والعلم (قوله
فلا مخلص) قد عرفت المخلص عن التسلسل تارة بان يكون الوجود
الرابطى لهذه الصفات مقدما على وجودها المحمولى (قوله لان
معلوماته الى آخره) الاوجه ان يقال غير متناهية بحسب التعلق اى
لاينتهى تعلقها الى حد ينقطع عنده سواء كانت غير متناهية بالفعل
اولا لئلا يلزم ارادة معنيين من قوله غير متناهية (قوله اما المعلومات آه)
معلوماته تعالى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها وباعتبار انها ستقع
واما باعتبار وقوعها فغير متناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم
بوقوعها فرع وقوعها وهى باعتباره متناهية بالفعل غير متناهية
بالقوة وكذا مقدوراته باعتبار التعلق الذى تمتاز به المقدورات
عن الممتنعات والواجب غير متناهية بالفعل وباعتبار التعلق الذى
تقع به وهو التعلق الذى للقدرة بعد تعلق الارادة فهى غير متناهية
بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين واما الارادة فمذهب الاشعرى
ان تعلقاتها ازلية فتكون المرادات غير متناهية بالفعل وقيل انها
حادثة فهى متناهة باعتبار هذا التعلق بالفعل غير متناهية بالقوة
هذا عند النافين للتكوين واما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازلية
وتعلقات التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغى ان يفهم هذا
المقام (قوله بل لانسبة الى آخره) لامعنى لهذا الاضراب (قوله
وله الزيادة والنقصان الى آخره) الظاهر ان يقول لانه الفعال لما يشاء
واما قوله ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فلا يفيد هذا المطلوب (قوله
لاتذكر ولاتؤنث) اى لايوصف بالذكورة والانوثة (قوله مامرهم
فى الماضى) اى الماضى عن وقت النزول ويؤمرون فى الاستقبال واما

قوله تعالى * لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون * فللاستمرار (قوله وماصدر عنهم الى آخره) لايخفى ان المفهوم من قوله تعالى * لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون * انهم مستمرون فى اطاعة امره تعالى ولايتركونه ليس فى قصة آدم عليه السلام امرهم بشئ اومخالفتهم له انماهوتوهم صدور المعصية عنهم نعم فى القصة المذكورة توهم مخالفة قوله تعالى * بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون * حيث قصر فيه عملهم على امره تعالى ونفى عنهم سبقهم بالقول فذكر الاعتراض والجواب ههنا لاوجه له نعم يرد الاعتراض بابليس حيث ترك الامر بالسجود وكذلك هاروت وماروت لايرد الاعتراض على تقدير ثبوت القصة اذاركبت فيهما الشهوة فلم يبقيا على صرافة الملكية (قوله وما اشتهر آه) الاحسن ان يورد قوله ومايقال من انهماملكان الى آخره ههنا لئلا يلزم الحكم بكون القصة المشهورة غيرمقبولة (قوله ولم يقدر الملكان آه) يجوز نسيانهما للاسم الاعظم بسبب شوم المعاصى اورفع تأثير بركة الاسم الاعظم منهما والفاجرة لعلها تائبة بعد تعلم الاسم غيرمقبول قال القاضى فى تفسيره انه محكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل ولايخفى حله على ذوى البصائر (قوله والقرأة كلام الله تعالى) لفظ القرأن وكلام الله مشترك بين النفسى واللفظى الاان الاول شاع فى اللفظى والثانى فى النفسى ولذا اردف القرأن بكلام الله تعالى لئلا يتوهم الكلام اللفظى وللتبرك بلفظ الحديث والتنبيه على المرادف (قوله لمارى الى آخره) الدليل اخص من المدعى الااذا ضم اليه انه واحد عبر عنه بالعربية والسريانية والعبرانية واليونانية (قوله ولايتوقف) الاولى ماذكره فى شرح قوله متكلم وترك اجواافانه ذكر سابقا (قوله فجواز ارسال آه) اعنى ثبوت الارسال بالنسبة اليهم (قوله بان يخلق الله تعالى) لايقوله ارسلتك حتى يتوقف ثبوت الارسال على ثبوت انه متكلم (قوله ويصدقهم الى آخره) عطف على جواز بتقدير ان اى لتصديقه تعالى اياهم عند الخلق بخلق المعجزة الدالة على صدقهم

(قوله حال تحديهم) فيه ان خلق المعجزة ليس حال التحدى بل قبله على انه لاحاجة اليه (قوله ومنعوا الى آخره) لاخفا فى ان هذا الترتيب الذى فى الالفاظ ترتيب زمانى لايمكن تلفظ حرف الابعد انقضاء حرف قبله وان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن الزمان فليس ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لايقول به عاقل فرادهم بترتبها غير الترتيب الزمانى المستلزم للتعاقيب فهو ترتب فى ذاته تعالى سوى هذا الترتب الزمانى فيكون مذهبهم قدم الكلمات القديمة بذاته تعالى من غير ترتب زمانى يستلزم الحدوث فمذهبهم هوما سيجئ من مختار المصنف لكن المشهور المذكور فى الكتب ماذكره الشارح (قوله وقيل الى آخره) فهم متفقون بالاشاعرة فى اثبات الكلام النفسى وقدمه وحدوث اللفظى الاانهم تأدبوا عن اطلاق الحادث عليه (قوله وان معنى كونه الى آخره) فيه ان المتكلم فى العرف واللغة من اتصف بالتكلم والتكلم معناه خلق الحروف والالفاظ فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ فى الهواء المتموج فى المخارج والجواب انه انمايطلق المتكلم عليه باعتبار قيام الكلام به لاباعتبار ايجاده له بدليل انه لواوجده فى غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه فى العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم قيامها بالمخارج التى هى اجزاء منه ولذا عرفوا الحرف بانه صوت يعتمد على المخارج وكونها حاصلة من تموج الهواء فى المخارج لاينافى قيامها بالمخارج فتدبر (قوله معنى واحد بسيط) اى لا تعدد فيه ولاجزء له (قوله كعدم تكفير الى آخره) لان المجاز يصح نفيه عن المعنى الحقيقى بلاتأويل فيقال زيد ليس باسد فيصح ان يقال مابين دفتى المصاحف ليس كلام الله تعالى من غير تأويل انما المحتاج الى التأويل اطلاقه عليه لان المجاز يحتاج الى القرينة والتأويل وكذا التقرير فى اللازم الثانى والثالث (قوله المعنى الثانى) اى مايقوم بغيره لفظا كان اومعنى (قوله شاملا لهما) شمول الكلى لافراده فيكون كل منهما كلاما حقيقة لاشمول الكل لاجزائه (قوله والادلة الى آخره) من الاجماع على كون المؤلف من الحروف كلام الله تعالى ومن الايات الدلالة على كونه ذكرا وعربيا

ومنزلا ومفصلا بالآيات والسور ومن كونه مقروا او محفوظا فى القلوب وقابلا للنسخ وغير ذلك (قوله يجب حملهما الى آخره) وبهذا يندفع التعارض بين القياسين ويحصل الجمع بين نتيجتهما بانه كلامه تعالى قديمة بذاته وحادثة باعتبار صفاته (قوله بعض المتأخرين) وهو السيد الشريف اختاره فى شرح المواقف (قوله وبعضهم انكره) وهو المحقق التفتازانى رده فى شرح العقايد النسفية (قوله ان كلامه تعالى واحد) لعله اراد به مبدأ هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب المعانى والكلمات والانواع الخمسة عنده انواع له باعتبار التعلق فالكلام اللفظى دال على النفسى الذى هو المعانى دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدائه دلالة الاثر على المؤثر (قوله فلان كون الحروف الى آخره) ليس مراده نفى الترتيب مطلقا والا لم تكن الكلمات قديمة بذاته تعالى بل حروف التهجى ان مراده نفى الترتيب الزمانى المستلزم للحدوث والترتيب الوضعى الذى يستلزم تجزية المحل فله ترتيب آخر فى ذاته تعالى والعقل قاصر عن ادراكه كالترتيب الذى له فى ذهن الحافظ واما انه يفضى الى وجود الاصوات من غير كونها سيالة ففيه ان الاصوات كيفية تحصل من تموج الهواء والسيلان انما يلزمها باعتبار حصولها فى الزمان ولذا توجد الالفاظ فى ذهن الحافظ من غير سيلان فالسيلان انما هو لازم لها فى التلفظ بسبب قصور الآلة ووقوعه فى الزمان بخلاف الحركة فانها انتقال تدريجى والتدريجى مأخوذ فى حقيقتها ولذا قال بعض العلماء ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من غير تقدم وتأخر بين الحروف (قوله فلانه يؤدى الى آخره) لا يخفى ان القائم بذاته تعالى على اختيار المصنف رحمه الله تعالى كلمات مترتبة غير هذا الترتيب الزمانى وذلك الكلمات مقروؤة بالالسن محفوظ فى الصدور مكتوبة فى المصاحف غير حالة فيها والقائم بالقارى والحافظ هو القرأة والحفظ والحال فى المصاحف هو الكتابة فلا تعدد فى كلامه تعالى فلا معنى للترديد المستفاد من قوله ان اوجب اختلاف الى آخر (قوله من جنس الالفاظ) والحاصل انه جعل كلامه

تعالى شاملا للفظ والمعنى كيلا يلزم عدم كون الالفاظ كلامه تعالى كما لزم على الاصحاب (قوله واما رابعا الى آخره) قد عرفت ان لزوم تلك المفاسد مبنى على قولهم بان اطلاق كلام الله على اللفظ مجاز بعلاقة الدالية ولا خفأ حينئذ فى لزوم تلك اللوازم كما بيناه ولذا التزم المحقق التفتازانى انه مشترك بين اللفظى والنفسى لئلا يصح نفيه عن شئ منهما والمصنف لم يحكم بتكفير هذا الجم الكثير بل يلزم عدم تكفير من نفى كونه كلام الله حقيقة وقال انه كلام الله مجازا (قوله واما خامسا الى آخره) الاشكال بالنسخ مشترك الورود بين ماقاله المصنف وبين ماقاله الاصحاب من كونه معنى قائما بذاته تعالى ودفعه ان النسخ باعتبار التعلق بافعال المكلفين سواء قيل انه المعنى فقط او اللفظ والمعنى (قوله صفة تمكن بها آه) دليل ثبوت الصفة التى هى مبدأ التمكن انما الثابت نفس التمكن من نظم الكلمات وهو راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة اخرى (قوله ضد الخرس) اى الخرس البطنى وهو عدم التمكن على نظم الكلمات وترتيبها (قوله كلام الله تعالى) لا يخفى عليك ان ترتب تلك الكلمات انما هو على وفق علمه الازلى وبعد ترتبها على حسب علمه معلومة له تعالى فى الازل فترتب الكلمات متأخر عن العلم بترتبها والعلم بالكلمات المترتبة متأخر عن ترتبها فالكلمات القائمة بذاته تعالى لابد ان يكون مترتبة غير الترتب الزمانى والوضعى والعلمى لا يدرك (قوله لما مر) وانه لم يكن حينئذ كلام الله تعالى الا الكلمات الموجودة فى علمه فلا يكون صفة موجودة فى الخارج قائمة بذاته تعالى واعلم ان المصنف قال بقيام الالفاظ بذاته تعالى فى الخارج ونفى الترتب الزمانى المستلزم بحدوثها وجعلها عارضا لقصور الآلة والحدوث راجعا الى صفاتها والشارح قال بالترتب بينهما فى الوجود العلمى وجعل الحدوث لازما لوجودها الخارجى وفيه بحث اما اولا فلما مر واما ثانيا فلان القول بالترتب فى الوجود العلمى انما يصح اذا كان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى واما اذا كانت صفة حقيقة ذات تعلق فلا معنى لترتبها فى الوجود العلمى اذ لا ترتب فى نفس العلم ولا فى تعلقاته بها نعم

٤ الترتيب نسخه

ان الترتب ٤ بينهما معلومة له تعالى و اما ثالثا فلانه يكون صفة الكلام حينئذ مخالفا لسائر الصفات فانها موجودة قائمة بذاته تعالى فى الخارج والكلام موجود بالوجود العلمى قائمة بذاته تعالى باعتباره و اما رابعا فلان الكلام اللفظى الموجود فى الخارج اما ان يكون مغاير القيام بذاته تعالى كما يشعر قوله وهو بهذا الوجود كلام لفظى فلابد من القول باشتراك لفظ كلام الله بينهما كيلا يلزم مايلزم الاصحاب واما ان يكون عينه والاختلاف بالحدوث والقدم باختلاف الوجود الخارجى والعلمى وكلام الله اسم لتلك الكلمات مع قطع النظر عن الوجودين فلايكون كلام الله عبارة عن الالفاظ المترتبة لان الترتب انما هو فى الوجود العلمى والخارجى ولايكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود فى الخارج واما خامسا فلانه يلزم ان يكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لا صفة له فتدبر والله تعالى الموفق (قوله سبقه غفلة) الاولى سبقه جهل كما فى سائر الكتب وقع اطلاق العارف على ذاته تعالى فى اسمائه تعالى كما فى العينية وفى الحرز اليمانى (قوله لان الفقه الى آخره) فى القاموس الفقه بالكسر العلم بالشئ والفهم والفطنة بالكسر الحذف بالشئ اى الممارسة ومن هذا الوجه يكون موهما لما لايلق بذاته تعالى واما المعنى الذى ذكره السيد الشريف فلم يوجد نقله وماذكره من معنى الفطانة فمشهور (قوله من دفع ذلك الايهام) وفى بعض النسخ من نفى ذلك الايهام والاولى من عدم ذلك الايهام (قوله لعظم الخطر) الخطر بالخاء المعجمة والطاء المهملة الاشراف على الهلاك (قوله والمعاد الى آخره) المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشئ الى ماكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى المحض على مايراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ماكانت عليه من التجرد من علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرء عما ابتليت به من الظلمات كذا فى المقاصد (قوله ويكفر من انكره) لانه انكار

للنصوص واما الروحانى ففى الايات والاحاديث اشارة اليه لكنه ليس منصوصا فلا يكفر منكره كيف وهو مبنى على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين انكروا تجرده وقالوا ليست هى الا الهيكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان المعاد الروحانى قد دل عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفه فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة صريحا بالروحانى كما ان القرأن ناطق بثبوت الجسمانى (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة) اى المشاؤن فانه يلزم القول بوجود نفوس غير متناهية بناء على وجود ابدان غير متناهية هى شروط النفوس الناطقة اللازمة لقدم الانواع المتوالدة ومقصود الشارح من هذا الكلام ان الفلاسفة الاسلاميين يدعون الايمان بالحشر ويقولون بقدم العالم والجمع بينهما غير ممكن (قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير آه) دليل على قوله والجمع بين القول بقدم العالم والمراد بهذا التقدير تقدير قدم العالم على الطريق الذى قال به الفلاسفة واحترز عن القول بقدم النفوس وتناهيها وتناسخها كما يقول به افلاطون فانه لا ينافى القول بالحشر بهذا الوجه وان كان منافيا له بوجه آخر من ان الحشر اما ان يكون فى عالم العناصر فيلزم التناسخ واما فى عالم الافلاك فيلزم الخرق عليها (قوله حشرها جميعا) اى مجتمعا (قوله ابدانا غير متناهية) لامتناع التداخل (قوله انه اذا وجد آه) جعل بعض الاذكياء بهذا الكلام دليلين احدهما من اوله الى قوله واذا كان المحمولان الاثنان وثانيهما منه الى آخر الكلام وقال حاصل الاول ان المعاد على تقدير الاعادة ليس متميزا عن المستأنف فى استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون شئ منهما معادا وكلاهما باطل فيلزم ان يكون الاعادة باطلة وحاصل الثانى بيان مغايرة مافرض ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد وللشارح جعله دليلا واحدا وقال محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه

فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئا واحداً لعدم انحفاظ وحدة
الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض و اختصاصه
بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات فى حال العدم فهو
باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه مفروض الوجود اولا فهو
عين النسبة التى وقع النظر فى امكانه و ذلك غير متصور مع فقد الاستمرار
لانه يوجب الاثنينية الصرفة انتهى و على هذا التقرير يكون ذكر
المستأنف الجديد لمجرد التوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه
معاداً لا فرق بينه و بين الحادث المستأنف فى نسبة الاعادة فاما ان يكون
كل منهما معادا او لا يكون شئ منهما معاداً و الاول باطل فتعين الثانى
كذا قاله بعض الفضلاء اقول و يرد على الاول ان فرض الحادث
الجديد مماثلا للحادث المعاد فى جميع العوارض سوى نسبة كونه معادا
لوجود السابق فرض محال لان الحادث الجديد لا يكون تعينه عين
تعين الحادث المعاد ضرورة ان التعين الجزئى لا يقوم بشيئين فيكون
تعينه مغايراً لتعين الحادث المعاد فالتمايز بين المعاد و المستأنف متحقق
لان تعين المعاد عين تعين الموجود سابقا لكونه معادا و تعين المستأنف
مغايراً له بل نقول ان افراد التعين جزئيات حقيقة بنفسها لا بانضمام
التعين اليها و الا لزم التسلسل فالتعينات كلها متغايرة بالذات و يمتنع
اتحاد اثنين منها بخلاف تعين المعاد و تعين الوجود السابق فانه تعين
واحد ضرورة كونه معادا فالامتياز بين المعاد و المستأنف حاصل
باعتبار تغاير التعين و ايضا نقول اما ان يكون المستأنف ممتازا عن
المعاد بوجه من الوجوه فيكون ذلك التمايز كافيا فى نسبة الاعادة الى
احدهما دون الآخر و ان لم يكن ممتازا اصلا فلا اثنينية و لا تعدد و يرد
على التقرير الثانى انه مبنى على انه لا بد فى كون الوجود الثانى منسوبا
الى الاول من الحفاظ لوحدة الذات حال العدم و هذه المقدمة نظرية
لا بد من اقامة الدليل عليها فان اللازم فى الاعادة ان يكون الذات
المشخصة محفوظة فى الوجودين و هو متحقق ههنا لانك قد عرفت
ان تشخص المعاد و ماهيته عين تشخص الوجود السابق و ماهيته

فالواحد الشخصى محفوظ فى الحالين و اما انه لا بد ان يكون محفوظا
فى حال العدم ايضا ٣ فكلا (قوله فان نسبة الى آخره) و فى بعض
النسخ فان نسبته بوضع الظاهر موضع المضمر (قوله لكنهما اذا لم يختلفا)
اى بوجه من الوجوه سوى النسبة فليس ان يجعل النسبة لاحد
الامرين اولى من جعلها للآخر (قوله انما هو) اى النسبة المذكورة
و تذكير الضمير لكونها عبارة عن كونه منسوبا (قوله لانه كان ب
لكون ب معاده دون ج يكون مستأنفا (قوله بل يقول الخصم
النافى للاعادة انما كان النسبة المذكورة الى آخره) اذ لا تغاير بين ب و ج
فان قلت هذا الجواب منع و الشيخ كان فى مقام الاستدلال قلت ادعى
الشيخ بديهية هذا المطلب و الوجه المذكور تنبيه عليه فلم يبال فى ايراد
الكلام بطريق المنع (قوله بل اذا صح) فى بعض النسخ لفظ بلى
للايجابية بدل الاضرابية (قوله مذهب من يقول) و هو المعتزلة
القائلون بثبوت المعدومات الممكنة حال العدم (قوله و اذا كان
الى آخره) شرطية جزاؤه الجملة الشرطية مع جزائها المذكورة
بقوله فان استمراره و قوله الاثنان المجرد التأييد و قوله موجوداً و احدا
حال و الضمير فى استمراره راجع الى الموضوع و قوله او ذاتا عطف على
موجودا اشارة الى مذهب الاعتزال و قوله كان اى كان الموضوع
جواب لقوله فان استمر و قوله موجودا و ذاتا حال عن ضمير القائم
و قوله شيئا واحدا خبر كان و قوله الاثنينية الصرفة معناه الاثنينية
التى لا وحدة فيه فلا يمكن ان يكون الثانى عين الاول بوجه من الوجوه
و الاعادة لانها تقتضى الاتحاد (قوله انه اذا عدم) يعنى ان موضوع
الوجودين سواء كان محسوسا او معقولا اذا عدم فى الخارج
ينفى ذلك الموضوع فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فى الحواس
او فى النفس الناطقة فوحدة الذات محفوظة فى نفس الامر فلا يبقى
الاثنينية الصرفة حال العدم (قوله ان الموجود الى آخره) اى
الموجود فى الذهن هو الهوية اى الشخص الخارجى المكتنف
بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه و هى غير الوجود الخارجى

٣ فكلام آخر نسخه

واتحادهـا بالموجود الخارجى بمعنى انه متحدة معه بعد التجرد عن العوارض الذهنية فالهوية المكتنفة ليست عين الوجود الخارجى المكتنف حقيقة حتى يكون وجوده فى الذهن وجوده ويكون وحدة الذات محفوظة فاندفع ماقيل ان كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بعوارضه التى يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجى لاينفى كون الشخص الخارجى محفوظا بتلك العوارض (قوله اللازم تخلل العدم بين وجودى الشئ الواحد) ان قلنا ان الوجود ليس بمعاد وان قلنا باعادته فاللازم تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود (قوله ولايخفى عليك) تفصيله ماذكره الشارح فى حاشية التجريد ان معنى تخلل العدم بين الشئ ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا بشئ واحد بعينه بالسبق الزمانى فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزام تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو محال بالبداهة وهذا الجزء الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشئ ونفسه بالذات وفيه بحث اما اولا فلانا لانسلم ان معنى تخلل العدم بين الشئ ونفسه ذلك بل معناه دخول العدم بين الشئ ونفسه واستحالته اظهر من استلزامه تقدم الشئ على نفسه قال فى شرح التجريد الجديد ولو اعيد لتخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبدأ بعينه وتخلل العدم انما يتصور بين الشيئين واما ثانيا فلان قوله لاستلزام تقدم الشئ على نفسه بالزمان ان اراد به انه يتصف الشئ بالتقدم الزمانى بالذات على نفسه فممنوع لان المتصف به بالذات انما هو الزمان وان اراد به انه يتصف به بالعرض فلانسلم استحالته فان الشئ المستمر الوجود مقدم على نفسه باعتبار وجوده فى الزمان السابق واللاحق بالتبع وقد اعترف به الشارح فى حاشيته فى هذا المقام قوله وهو بحذاء الدور ممنوع فان التقدم فيه موصوف بالتقدم على نفسه بالذات لكونه محتاجا اليه بخلاف التقدم الزمانى فان المتصف فيه بالتقدم هو الزمان والاتصاف للشئ بالذات اصلا (قوله لم يكن بدن زيد) لانتفاء شرطه وهو الاجتماع المخصوص (قوله ومن ثم قيل)

اى من اجل لزوم التناسخ فى الآخرة قيل مامن مذهب الخ لانه لما لزم على هذه الفرقة مع مبالغتهم من الاجزاء الاصلية وهى ماتتعلق به الروح اولا (قوله فلايستحيل اعادة الروح) وقع فى اكثر النسخ بالفاء ولايخفى انه لايصح ان يكون جزاء وفى بعضها بالواو عطفا على قوله كان كذلك داخلا تحت الشرط وحينئذ زائد لا حاجة اليه (قوله مثل الشكل السابق) الصواب اسقاطه لان المحشور عندهم مشكل بمشكل مغاير للاول سواء كان مماثلا اولا كيف وقال المفسرون فى تفسير قوله تعالى ❊ يوم ينفخ فى الصور فتأتون افواجا ❊ انه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يحشر امتى عشرة اصناف بعضهم على صورة القردة الحديث (قوله وان كان الى آخره) اشار بان الوصلية الى انه على تقدير التماثل عدم توهم التناسخ اولى لكون البدنين متماثلين من حيث الاجزاء والصور (قوله واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ آه) لايخفى عليك ان ماذكره بيان للسعادة والشقاوة الروحانيتين وثمرة المعاد الروحانى وقد عرفت سابقا ان المعاد الروحانى عبارة عن رجوع النفس الناطقة الى التجرد عن غواشى البدن ففى عبارته تسامح اقامه لثمرة مقامه (قوله فاثباتهما) اى الجسمانى والروحانى وفى بعض النسخ فاثباته بافراد الضمير اى اثبات الروحانى (قوله كما ان الرئيس آه) يعنى كما ان اثبات المعاد الجسمانى ليس من مسائل الحكمة كما يشعر به كلام ابن سينا (قوله وكذا المجازاة) اى الجزاء على الاعمال الحسنة والسيئة والمحاسبة اى محاسبة الاعمال (قوله لظواهر النصوص آه) مثل قوله تعالى ❊ جزاء بما كانوا يفعلون ❊ وهل تجزون الا ما كنتم تعملون ❊ ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ❊ ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ❊ فى المحاسبة قوله تعالى ❊ والله سريع الحساب ❊ وقوله تعالى ❊ واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ❊ وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك (قوله الى آخر ماورد فى الحديث) ومنهم من يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر منه يد وتعلق اخرى وتعلق رجل وتجر اخرى ومنهم من يمر على وجهه (قوله والبحث عن كيفيته) الضمير راجع الى الوزن

المدلول عليه بالميزان كما يدل عليه سابق الكلام (قوله والحكمة في الوزن الى آخره) على ماورد في الحديث يكون عند كل كفتي الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الان فلانا سعد سعادة لاشقاوة بعدها ابدا واذا ترجح كفة الاخرى نادى الملك الثاني الان فلاناً شقي شقاوة لاسعادة بعدها ابدا (قوله فان افعال الله تعالى آه) الصواب اسقاط هذه العبارة اذلاوجه يظهر به تعلقها بما تقدم (قوله والميزان عند بعض السلف) ١ وفي شرح المقاصد عند كثير من المفسرين واحدله كفتان ولسان وشاهين عملاً بالحقيقة لامكانها (قوله وروى في الحديث) اى في تفسير الميزان بذلك (قوله لكل مكلف ميزان) عملا بظاهر صيغة الجمع والميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام (قوله اعدت للمتقين آه) وحملها على التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه خلاف الظاهر (قوله ولم يرد به آه) فالحق تفويض ذلك الى العليم الخبير (قوله فلانه يستلزم الخلاء) لانه لابد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة يتحدد بالمحيط والممكن فيكون كرويا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء لايقال هذا الدليل لايليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانانقول على تقدير افناء هذا العالم وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لايلزم الخرق ولاغيره من الحالات ٤ فلذا خص هذا الدليل في وجود الجنة والنار مع وجود هذا العالم (قوله يمكن آه) بان يكون العالمين في محيط لها بمنزلة تدويرين في ثخن فلك (قوله عرضها الى آه) فانه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه لووصل السموات والطبقات السبع للارض بعضها مع بعض لكان مثل عرض الجنة فكيف طولها

١ بعض المفسرين نسخه

٤ من الحالات نسخه

(قوله فالجمهور آه) في معتقد المعين النسفي قال اهل السنة اطفال المشركين خدام اهل الجنة وقال المعتزلة حكمهم حكم آبائهم يخلدون في النار وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا ادرى انهم في الجنة او في النار وقال محمد رحمه الله انى اعلم ان الله لايعذب احدا من غير ذنب وانما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لاادرى احتياطا لغاية ورعه لتعارض الادلة انتهى ولايخفى مخالفته لما ذكره الشارح لابدلهم نقل الشيخ الزاهد الورع عبد الحق الدهلوى في شرح المشكوة عن الشيخ التوربشتي في بيان القول انهم لما لم يعلموا مايثابون به ٢ ولم يجزموا مايعاقبون عليه ولا مقر في الآخرة الا في احد الدارين واحديهما ينفيها العدل والاخرى ٣ يقضيها العقل فنقول انهم يدخلون الجنة لا على سبيل الاستحقاق بل يكونون لاهلها كخدام الملوك في قصورهم ومنازلهم انتهى كلامه فالمراد بكونهم خدام اهل الجنة انهم لايثابون استقلالا لعدم العمل لهم فلايعاقبون لقوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر اخرى﴾ (قوله ان اطفال المشركين آه) تعرض لبيان حال اطفال المشركين اشارة الى ان اطفال المؤمنين مع آبائهم في الجنة لقوله تعالى ﴿واتبعتهم ذريتهم﴾ الى قوله ﴿وماالتناهم من عملهم﴾ اى من اجرهم من شئ (قوله والدليل آه) الاستدلال بهذا الدليل مبنى على عدم احباط المعاصى للطاعات كما هو مذهب اهل السنة واما على القول باحباط المعاصى للطاعات كاحباط الطاعات للمعاصى كما ذهب اليه المعتزلة فلايتم لانهم يقولون ان ارتكاب الكبيرة يحبط الايمان كما ان الكفر يحبطه (قوله حقيقة في المكث الطويل) لانه يستعمل في الدوام يقال سجن مخلد ووقف مخلد للاثافى وللاحجار حواليه فلو كان حقيقة في الدوام يلزم الاشتراك اوالحقيقة والمجاز والاصل ينفيهما (قوله وهو قاصر آه) فان ما قرن به حدالقتل وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والقذف والزنا واكل مال اليتيم وسائر الكبائر ليست كذلك لكن القصور انما يلزم اذا اعترف القائل المذكور يكون ماعداها من الكبائر في شرح المشكوة للشيخ الدهلوى قد ذكرت في الاحاديث ذنوب باعيانها ثلثا اواربعاً اوسبعا اوتسعا اواكثر فقيل هي الكبائر ومادونها صغائر والمختار انه ليس المراد بها الحصر وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما

٢ ولم يعرفو نسخه

٦ يقتضيها نسخه

الكبائر الى سبع مائة اقرب منها الى سبع بل النبى عليه السلام اخبر
منها فى كل مجلس مايوحى اليه (قوله اولعن) فيه انه يلزم ان يكون
التحلل وركوب المرأة على الدابة من الكبائر لقوله عليه السلام لعن الله المحلل
والمحلل له وقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج (قوله
اوتعزير) كاللواطة ففيها تعذير ولا حد و فيه ان التعذير متعلق
بالصغائر ايضا كما ذكر فى كتب الفقه (قوله او علم ان مفسدته كمفسدته)
كشرب كل مسكر سوى الخمر وكايذاء الوالدو كالتطفيف فانه مثل الربا
(قوله او اكثر) كدلالته جيوش الكفار على المسلمين فانه اكثر من الفرار
عن الزحف و كحكم القاضى بغير الحق فانه اكثر من شهادة الزور ظلما
واثما (قوله وقال الرويانى آه) والحق ان فسر الكبيرة بما ورد فيه
الوعيد فهى اكثر مما ذكره كما لايخفى على المتتبع (قوله لقوله تعالى
النار الى آخره) فان عطف عذاب يوم القيمة يقتضى ان يكون عرضهم
على النار غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقيل يوم القيمة
و هو المراد من عذاب القبر والمراد بقوله تعالى ❊ فاعترفنا
بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فان الاعتراف بالذنوب للكفار
انما يحصل فى هذين الاحيائين واما الاحياء الذى فى الدنيا فكانوا منكرين
للذنوب وقيل المراد احياء الدنيا لان الاعتراف بالذنوب فرع الكسب
فيصح التفريع المذكور واما احياء القبر فاحياء ناقص لمجرد السؤال
(قوله ونقل العلامة الى آخره) الصواب ايراده تحت قوله وسؤال
منكر و نكير (قوله فانكره قوم) ١ او هو الملاحدة (قوله وانكر الاحياء)
فى شرح المقاصد واما مايقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب
بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندى من ان الحيوة
موجود فى كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن
الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط فلا يوافق الاصول اهل الحق
(قوله من غير اعادة الروح) بل قدر مايدرك به الالم واللذة والجواب
والسؤال (قوله وسؤال منكر و نكير) قال بعض الفضلاء وكان النكير
اهيب من المنكر فان النكير مصدر بمعنى الانكار وانما سميا بهما لكون

١ وهم نسخه

صورتهما

صورتهما وصفتهما اهيب وفى شرح المشكوة للشيخ اجل الدهلوى
رحمه الله النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر
فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف اسم مفعول من الانكار ونكير
فعيل من النكر وانما سميا بهما لعدم معرفة الميت اياهما وتوحشه عنهما
وعدم استيناسه بهما وفى شرح القصيدة الامالية لبعض الفقهاء
والمحدثين من اهل الدين قال الحليمى يشبه ان يكون ملائكة السؤال
جماعة كثيرة فسمى بعضهم منكرا و بعضهم نكيرا فبعث الى كل منهم اثنان
كما ان الموكل لكتابة عمله ملكان وفيه قال بعض العلماء منكر و نكير اسمان
للملكى الكافر واما المؤمن فاسم ملكيه مبشر وبشير وقال السيد لم اقف على
اصل لما قاله وقد عزاه الحافظ ابن حجر لبعض الفقهاء والذى يقتضيه
الاحاديث استواء المؤمن والكافر فى اسمهما وصفتهما (قوله اسودان آه)
قال الطوربشتى اسودان اما على الحقيقة لما فى السواد من الهيبة والنكر
واما كناية عن قبح النظر واما زرقة العينين فالمراد بها وصفهما بتقليب
البصر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوى اى اذا انقلبت وظهر
بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وقيل انما يوصف العدو
بالزرقة لان الروم اعداء العرب وهم زرق العيون (قوله فى هذا
الرجل) اى محمد صلى الله عليه وسلم قال الطيبى عبر بهذه العبارة التى
ليس فيها تعظيم امتحانا للمسؤل لئلا يتلقن تعظيما عن عبارة القائل
(قوله جمع معجزة) مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز
اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل
اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما
فى العلامة (قوله من التروك) من جعل الترك وجوديا لم يحتج الى قوله اوما
يقوم مقامه وقال الآمدى ان العجز ان كان عدميا فالمعجزة هنا عدم خلق
القدرة فلا تكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا رحمهم
الله فالمعجزة هو الخلق العجز فتكون وجوديا فلا حاجة الى قولنا او مايقوم
مقامه (قوله وهو غير مكذب) وفى صورة الانطاق لما لم يكن تحقق
الانطاق المطلق بدون المخصوص كان المعجزة هو الانطاق الخاص

وهو مكذب فاندفع ماتوهم ان الفرق محل تأمل فان اصل الانطاق هو الدعوى وخصوصية المنطوق به امر آخر وليس فى اصل الدعوى مخالفة (قوله كرامات) وظهورها عن الاولياء جائز فكيف عن الانبياء وفى شرح المقاصد الخوارق المتقدمة ان ظهرت وشاعت وكان مظنة البعثة كما فى حق نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اخبر اهل الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة النبوة والافكرامة محضة فان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار فكذلك اى كرامة وارهاص والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين عبدالله (قوله امر ونهى) قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولاتقربا هذه الشجرة وماورد عليه من ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه كان فى الجنة ولا امة هناك لانه ليس دار التكليف فندفع لانه ان كانت حوا امة له وكانت الجنة فى حقهما دار التكليف حيث ترتب على ارتكابهما المنهى ماترتب عليه (قوله واظهر الخوارق) الصواب المعجزات (قوله على ان القرأن الخ) كلمة على هذه ليست علاوة ولاقوله على ان المعجزات لانها بيان لاظهار المعجزات وليس امراً مغايرا لها فهى بيانية فالواجب ايراد الواو فى قوله على ان المعجزات الى آخره (قوله فسواء كان آه) الفاء فصيحة اى اذا خلفت من الجزاء الى متعلقه والجملة من المبتدأ والخبر اعنى سواء كان اعجازه لكذا او لكذا حال والتقدير اذا ثبت انه معجزة فثبت نبوته حال كونه اعجازه لكذا او لكذا او كذا متساوية فى اثبات اعجازه (قوله و سيرته آه) بالرفع مبتدأ خبره هى اقوى دليله وحاصله انه كان كاملا بحيث لايحصل ذلك الكمال الا فى النبى وكذا كان مكملا للناس فى الافعال والاخلاق والشمائل والمعارف الالهية بحيث لايكون الا فى النبى عليه السلام بل لامعنى للنبوة الا ذلك واشار اليه الشارح رحمه الله تعالى بقوله وقال اهل البصائر الى آخره (قوله فلم يبق آه)فيه انه لاينفى الحاجة الى بعث نبى لتقرير دينه وازالة خفاء فيه ودعوة الخلق اليه وان الاحكام والشرايع روعى فيها مصالح العباد على حسب طبايعهم واخلاقهم واوقاتهم واحوالهم

ولذا جائت الشرايع ناسخة ومنسوخة فكمال الشريعة وتماميتها بحيث لايتصور المزيد عليه لايبقى ٥ نسخها باعتبار تبدل الامزجة والاوقات والاحوال (قوله والعصمة عندنا آه) بناء على اصلنا من اسناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء وقوله وعند الفلاسفة بناء على ماذهبوا اليه من الايجاب فى اعتبار استعداد القوابل (قوله ملكة تمنع الفجور) ويحصل اولا العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات ويتأكد بتتبع المعاصى والطاعات (قوله ولايخفى بين ما اوله وآخره من التنافر) قلت لاتنافر فان ماقاله فى شرح المقاصد من عصمتهم عن الصغائر عمدا بيان للمذهب المختار عند محقق الاشاعرة كما فى شرح المواقف وماذكره فى شرح العقايد من جواز الصغاير عمدا مذهب الجمهور (قوله اكثر ثوابا) لايخفى ان الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحققة فى الملكية وباللذات الروحانية انمايتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فامعنى النزاع فى ان الملائكة اكثر ثوابا او الانبياء ولعل مرادهم بالثواب ههنا القرب والكرامة من الله تعالى كما وقع فى عبارة البعض اكثر ثوابا وكرامة من الله تعالى (قوله وهم الذين آه) روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما نزل بالحديبية بعث جواس بن امية الخزاعى الى اهل مكة فهموا به فنعوا الاحاشيش فرجع وبعث عثمان ابن عفان رضى الله تعالى عنه فحبسوه فارجف بقتله فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابه وكانوا الفا وثلثمائة او اربع مائة او خمس مائة وعشرين وبايعهم على ان يقاتلوا قريشا ولايفر واحد منهم وكان جالسا تحت سمرة او سدرة (قوله قليب بدر) فى الصحاح القليب البئر قبل ان يطوى يذكر ويؤنث قال ابو عبيدة هو البئر العادية القديمة وبدر موضع وهو اسم ماء قال الشعبى بدر بئر كانت لرجل يدعى بدرا ومنه يوم البدر (قوله وعن المعونة) عطف على قوله وعن الاستدراج (قوله لقبه النبى عليه السلام) لتصديقه النبى فى النبوة من غير توقف وفى المعراج بلاتردد وهو صيغة المبالغة (قوله وان توقف بعضهم) فان عليا رضى الله تعالى عنه تخلف عن بيعته وكذا

٥ لاينفى نسخه

الزبير والمقداد وسلمان وابوذر وسعد ابن عبادة وقال ابو سفيان ارضيتم
يابنى عبدمناف ان تلى عليكم تميم والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا
(قوله اولا فالاجماع) انعقد بعد بيعتهم ثم تأخر على رضى الله تعالى عنه
يحمل على الاشتغال بالنظر الصحيح له ليتضح وجه الصواب روى انه لما
بويع لابى بكر رضى الله تعالى عنه وتخلف على والزبير والمقداد وسلمان
وابوذر رضى الله عنهم ارسل ابو بكر رضى الله تعالى عنه من الغد الى
على رضى الله عنه فاتاه مع اصحابه فقال ماخلفك يا على عن امر
الناس فقال اعظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر
رضى الله تعالى عنه ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن ابى طالب
ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى امره الا وانتم بالخيار جميعا فى بيعتكم
اياى فان رأيتم لها غيرى فانا اول من بايعه فقال على رضى الله تعالى عنه
لانرى احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وفى طبقات المقدس ان
عليا رضى الله تعالى عنه بايعه بعد ستة اشهر (قوله وان كان عمر)
اى وان كان فظا غليظا على ماروى انه قال ابو بكر بعد ماقيل له
وليت علينا فظا غليظا لو سألنى الله تعالى يوم القيمة عنه لقلت وليت
عليهم خير اهلك ولم ينكر عليه احد فبايعوه (قوله بعد ثلثة ايام
اوخمسة) روى انه لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه هاجت الفتنة
بالمدينة وقصد قتلة عثمان الاستيلاء عليها والفتك باهلها فارادت
الصحابة رضى الله تعالى عنهم تسكين الفتنة فعرض الخلافة على على
رضى الله تعالى عنه وآثره الكوفيون فامتنع عنه واعظم قتل عثمان
ولزم بيته ثم عرضوها بعده على طلحة وآثره البصريون فابى ذلك وكرهها
ثم عرضوها على الزبير فامتنع ايضا اعظاما لقتل عثمان رضى الله تعالى
عنه فلما مضت ثلثة ايام اجتمعت الانصار والمهاجرون وسئالوا عليا
هذا الامر واقسموا عليه وناشدوا الله تعالى فى حفظ الاسلام وصيانة
دار الهجرة فقبلها بعد شدة وبعد ان رأه مصلحة فبايعوه (قوله والكفر
عدم الايمان عما من شانه) الايمان فالمنكر والمتردد والخالى الذهن عن
التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء فسر

الايمان بالتصديق فقط اومع الاقرار اومع العمل كما هو عند الخوارج
ولما عند المعزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان مجموع
الامور الثلثة والفسق اى ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر
(قوله ضرورة) لانه اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه المتدين وغير
المتدين هكذا قالوا فانكار ماعلم مجيئه قطعا من غير شبهة فيه
وان كان بالنظر لا يكون كفرا فالوجه تفسير الضرورة بالقطع
سواء كان بديهة او نظرية كما ٨ فى منهوات شرح العقايد النسفية (قوله
شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا) فلابد من التلفظ علانية وعند
الحكام والدليل على انه التصديق ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
حين سئل عن الايمان قال ان تؤمن بالله الخ فاعاد لفظ الايمان فى تفسير
الايمان الشرعى وبين متعلقه اشارة الى ان الايمان بمعناه اللغوى وهو
التصديق والفرق انما هو باعتبار المتعلق ولو كان منقولا الى معنى آخر
لبينه ولما كان التصديق امرا مبطنا اعتبر معه مايدل عليه وهو
التصديق اللسانى اى الاقرار اما جزأ كما هو رأى ابى حنيفة رحمه الله
تعالى وهو الظاهر لان التلفظ بالشهادة اعتبر فى الشرع قائما مقامه
مالم يظهر خلافه عملا اوقولا واما شرطا كما هو مذهب الاشعرى
(قوله فمن اخل به) اى بالتصديق (قوله ولا ينفعه) اى لاينفع محل
التصديق المعرفة القلبية وهو ان يحصل فى القلب منسوبية
التصديق الى المخبر والخبر فى نفس الامر لمن وقع بصره على المعجزة
وحصل له كون صاحبها صادقا فى نفس الامر من غير اذعان وقبول
كما للسوفسطائية وبعض المعاندين (قوله وجحدوا بها) اى بالايات
ظلما اى للظلم على انفسهم وعلوا اى ترفعا على الايمان بها (قوله على
انه فعل القلب) لافعل اللسان فقط كما هو مذهب الكرامية او بشرط
المعرفة كما ذهب اليه الرقاشى او بشرط التصديق كما اختاره ابن القطان
فالدلائل المذكورة انما تدل على عدم كونه فعل غير القلب واما خروج
كلمتى الشهادة عنه فلا لجواز ان يكون نسبة الى القلب لكون التصديق
اشرف اجزائه فالصواب ان يقول والدليل على انه ليس التلفظ
لكلمة الشهادة باسقاط لفظ الخروج كيف ولو دل الدلائل على خروج

٧ فى منهيات نسخه

التلفظ لدل على خروج العمل ايضا لانه اذاثبت بها كونه للتصديق
فقط اى كون فعل اللسان وعمل الجوارح خارجين عنه بلاشبهة
فلا حاجة الى الاستدلال على خروج العمل (قوله وهو التصديق)
لاسائر مافى القلب من الصفات لاتفاق الفريقين على ذلك ولانه فى اللغة
التصديق ولم يعين فى الشرع بمعنى آخر والالبينه الشارع ولان النقل
خلاف الاصل (قوله مقرونا آه) قيل يجوزان يكون الايمان
فى هذه النصوص السابقة بالمعنى اللغوى وجوابه انه لم يذكر متعلقه
فالمراد المعنى الشرعى فان المتعلق داخل فى مفهومه (قوله جاءنى
القوم وافرادهم) فيه ان افراد القوم نفس القوم لاجزؤها وكذا احاد
العشرة نفسها فالصواب انه لايقال جاء القوم وزيد ولاعندى العشرة
وواحد واما قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فمن قبيل خلاف مقتضى
الظاهر لنكتة (قوله وتفصيل الى آخره) وتفصيل المذاهب فى الايمان
مع الضبط انه لايخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب فعل الجوارح فهو
امافعل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية اجمعهم والتصديق
مذهب الاشعرية وامافعل الجوارح فقط وهو فعل اللسال بدون
شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرقاشى وشرط التصديق
عند ابن القطان اوفعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوبة
عند الخوارج والفريضة عند المعتزلة وامافعل القلب والجوارح معا
والجوارح اما باللسان فقط وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى
اوجميع الجوارح وهو مذهب المحدثين (قوله وهو مذهب المعتزلة)
وكذا عند الخوارج وهو المشهور المذكور فى الكتب وفى المواقف عند
المعتزلة الاعمال فقط والمذكور فى مختصر ابن الحاجب وغيره من كتب
الاصول انه عندهم حقيقة شرعية فى الاعمال واستدلوا عليه بدلائل
لكن صاحب التحرير اوله بان المراد انها داخلة فيه وانه حقيقة شرعية
فى مجموع التصديق والاعمال (قوله الثانى) لايخفى ان انعدام الكل عند
انعدام الجزء حكم ضرورى كما صرح به فى شرح المقاصد والفرق الذى
اخذبه الشارح من كونه جزءا حقيقيا اوعرضيا لايعرف له وجه فان

الشجرة المخصوصة يتنفى بانتفاء اغصانها بالضرورة والفرق انما لايحكم
بانعدامها لعدم اعتبارها اجزاء له وانما يطلقونها على الساق سواء كان
معه اغصان اولا وكذا زيد انما يطلق على مايتعلق به الروح ولايعتبر
فى اطلاقه الشعر والظفر واليد فالصواب مافى العقايد الاسلامية ٦
والعمل الصالح عندنا وصف مكمل له لاجزء وعند فقهاء اهل الحديث
كمالك والاوزعى والشافعى ومتكلميهم كاسحق ابن راهويه واحمد بن
حنبل وغيرهم جزء مكمل ولايفوت الايمان لفواته على المذهبين بل كماله
وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته ويؤيده مافى تفسير
القاضى انه مجموع امور ثلثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند
جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد فهو منافق
ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا كافر
عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة حيث
مذهب الفرق الثلثة واحد اوكون المخل به فاسقا بالاتفاق والفرق
بين المذاهب الثلثة بدخوله فى الكفر عند الخوارج وخروجه عن الايمان
وعدم دخوله فى الكفر عند المعتزلة وعدم خروجه عن الايمان
عند المحدثين ولذا قال المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد وفيه اشكال
ظاهر وهوانه كيف لاينتفى الشئ اعنى الايمان بانتفاء ركنه اعنى
العمل وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالايمان وجوابه ان الايمان
يطلق على ماهو الاصل والاساس فى دخول الجنة وهو التصديق
وحده اومع الاقرار وعلى ماهو الكامل المنجى بلا خلاف وهو التصديق
مع الاقرار والعمل على مااشير اليه بقوله تعالى ۞ انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا
۞ وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول اوالثانى انتهى ويظهر
بما ذكره فساد ماقاله الشارح من انه موضوع للقدر المشترك عند السلف
(قوله وهذا مذهب السلف) الظاهر بعض السلف كابن مجاهد وجميع
المحدثين كما فى شرح المواقف وشرح الجديد للتجريد (قوله
للقدر المشترك آه) القدر المشترك بين الساق وبين المجموع هو الساق

٦ الاسلام يتحقق بالنطق
صح

فيكون المعتبر فيها الساق سواء كان معه اغصان اولا فلا يكون الاغصان اجزاء لها اصلا (قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) يعنى المعتبر فى زيد القدر المشترك بين زيد بدون الشعر والظفر واليد وبين المجموع وفيه انه يلزم ان لا يكون زيد علما لان العلم ما وضع لشئ بعينه واذا كان موضوعا للقدر المشترك يكون كليا فالصواب ان المعتبر فى وضعه البدن الذى تعلق به الروح ويبقى ببقائه وليس شئ من المذكورات داخلا فيما وضع له بل هى مكملات له فاذا فات شئ منها فات كماله وبقى ذات زيد (قوله محسنة له) اى مكملة للايمان وفى بعض النسخ متقنة له اى محكمة له وهو المذهب عند المتكلمين من الاشاعرة والماتريدية كما مر منقولا عن العقايد الاسلامية (قوله ولا مخالفة آه) فيه بحث لان الشارح ذكر سابقا انه للقدر المشترك بين التصديق فقط وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه على الاعمال على الاحتمال الثانى ايضا مجازا ولان الايمان على هذا الاحتمال حقيقة فى التصديق فقط او مع الاقرار والاعمال صفات مكملة له وعلى الاحتمال الثانى داخلة فى حقيقته يزيد الايمان بزيادتها وينقص بانتقاصها (قوله بالكلية) اى لا يكون جزءا حقيقيا ولا عرفيا ولا مكملا له ولا يخفى انه ليس لهذا الاحتمال ذكر فى الكتب وليس مذهب احد ان الاعمال ليست مكملة له والقول بانه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كما ذهب اليه المرجعة لا يقتضى ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية فانها تفيد رفع الدرجات (قوله وهو مذهب الخوارج) لم يوجد هذا فى الكتب المتداولة فان المسطور فى الكتب ان الخوارج قاطبة قائلون بكون العمل جزأ مقوما للايمان كالمعتزلة والفرق باعتبار دخول تارك العمل عندهم فى الكفر وعدم الدخول فيه (قوله ان الاسلام الى آخره) فى الاحياء ان الايمان فى اللغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محل القلب واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح يوجب اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم

تصديقا وفى الشرع ورد اطلاقها على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى ۞ فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ۞ ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف ايضا نحو قوله تعالى ۞ قالت الاعراب آمنا ۞ الآية والمراد بالايمان ههنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان والجوارح وفى حديث جبرائيل حين سأله من الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى آخره فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل ايضا نحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم حين سئل اى الاعمال افضل فقال الاسلام فقيل اى الاسلام افضل فقال الايمان انتهى فما ذكره الشارح رحمه الله تعالى ان الاسلام يطلق على الانقياد ظاهرا وهو التلفظ بالشهادتين لا يصح لغة ولا شرعا فانه فى اللغة والشرع الانقياد مطلقا سواء كان بالقلب او باللسان او بالجوارح الا ان متعلقه فى الشرع خاص وهو ما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله مسلم فى الشرع) بان يكون مقرا باللسان وعاملا بالجوارح ولا يكون مصدقا بقلبه (قوله والاسلام آه) ان اراد بالحقيقى الكامل فالايمان الكامل ايضا لا ينفك عن الاسلام لان كل واحد عبارة عن التصديق والاقرار والعمل وان اراد به ما يكون اسلاما عند الله ويترتب عليه النجاة وهو عدم الخلود فى النار فهو متحقق بمجرد التصديق كما ان الايمان الحقيقى الثابت عند الله تعالى فلا ينفك احدهما عن الآخر وهو المراد من قولهم ان الايمان والاسلام واحد (قوله ولو فسر آه) هذا على تقدير ان تكون المعرفة القلبية الحاصلة لبعض الكفار المعاندين داخلا فى التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم ولم يكن تكفيرهم لكونهم موسومين بعلامة الكفر وهو الانكار اللسانى واما على ما ذهب اليه المحقق التفتازانى من انها داخلة فى التصور ولذا قال فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وقال الشارح فى حاشيته سواء كان متعلقه المفرد او النسبة التقييدية او النسبة التامة الخبرية لكن لا على وجه الاذعان فلا حاجة

الى اعتبار قيد زائد نعم انه لابد من تحصيله بالاختيار لكونه مكلفافن
وقع نظره على المعجزة وحصل فى قلبه منسوبية الصدق الى التصديق
الى النبى لابد من تحصيله من اختيار وان شئت زيادة تفصيل فارجع
الى حواشينا على شرح العقائد النسفية (قوله قد عبر بعض المتأخرين)
اى المولى نظام الدين الفورى الذى عرض به صدر الشريعة بانه زاد
فى الايمان ركنا آخر سوى التصديق (قوله والاقرب ان يفسر آه)
لئلا يلزم زيادة ركن آخر ويدخل الكفر العنادى فى التصور او يحكم
بكفره لكون عناده اللسانى علامة التكذيب (قوله وان لم يصب المحز)
بناء على ان كلامه يوهم ان التصديق من مقولة الفعل وليس كذلك فانه
ليس الا الاذعان للنسبة لكن مقصوده انه لابد من تحصيله بطريق
الاختيار ٨ اذا قطعه والمحز المفصل لانه محل القطع (قوله ولا يكفر)
فى شرح الحافظية لاتكفروا اهل القبلة اى لاتعاملوهم معاملة الكفار
كالخراج والجزية ونحو ذلك مماذكرناه فى احكام المرتدين (قوله وهم الذين
آه) وقال بعضهم هم الذين صلوا صلوتنا واستقبلوا قبلتنا
واكلوا ذبيحتنا (قوله لان القادر قديضطر آه) كما قال الفلاسفة
من انه تعالى قادر بمعنى التمكن من الفعل والترك نظرا الى ذاته الا انه تعالى
بالنظام الاكمل اوجب الفعل بحيث صار الترك ممتنعا فهو عندهم قادر
موجب ليس يصح منه الفعل والترك (قوله فعلا كان او تركا) الصواب
ذكره بعد قوله بما فيه لانه بيان لما (قوله لايكفرون) مع قولهم بان العبد
خالق لافعاله ويخصصون قوله تعالى ۞ افمن يخلق كمن لايخلق ۞ بخلق
الاجسام والجواهر (قوله لانهم نزهوه) اى انما نفوا خلقه لافعال العباد
لان تعذيبهم واثابتهم على افعال لم يفعلوه ظلم وقبيح لايليق بالحكمة
فهم وقعوا فيما وقعوا لتنزيههم ذاته تعالى عما لايليق بكبريائه (قوله
المنكرون بحرمة الخمر) حرمة الخمر ثبت بنص الكتاب لابالاجماع ولذا
قال يحرمه الشيعة الذين لايقولون بحجية الاجماع (قوله لابد
من التقييد آه) المذكور فى شرح العقايد للمحقق التفتازانى وحاشيته
ان استحلال المعصية اذاثبت كونها معصية بدليل قطعى من الكتاب

٨ وقوله ولم يصب
المحز فى كتب اللغة حزه
صح

والسنة كفر بالاتفاق واذاثبت حرمتها بالاجماع ففيه خلاف وفى التلويح
واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده
اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف فقيل يكفر وقيل لايكفر والحق
ان نحو العبادات الخمس مما علم كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا
وانما الخلاف فى غيره فهذا التقييد غير داخل فيما تقدم (قوله وحينئذ)
اى حين اذا اعتبر القيد الثانى يكون استحلال المعصية داخلا فيما تقدم
لانه انكار بما علم من الدين ضرورة (قوله وبدون القيد الثانى) اى
لولم يعتبر القيد الثانى بل اكتفى على القيد الاول فقط ففيه تفصيل
(قوله لايكفر جاحده) الحكم المجمع عليه اذا كان الاجماع مستندا
الى دليل ظنى وكذا اذا كان مستنده قطعيا ولم يشتهر ذلك الحكم بحيث
يكون من ضروريات الدين فبقى الحكم المجمع عليه اذا كان مستنده
قطعيا واشتهر بحيث صار من ضرورياته وبهذه القيود يدخل
فيما تقدم لكونه انكار ماهو من ضروريات الدين لكن قال فى شرح
المواقف لان الاجماع اذا كان قطعيا ففيه خلاف وهو موافق
لما نقلنا من التلويح (قوله والقاد حين الى آخره) فى بعض النسخ
والقادحون فهو جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرقة وان كانوا غير ماذكر
لكنهم كافرون ومستثناة عن قوله فالقائل به مبتدع وليس بكافر
(قوله بغير ماذكر) اى بغير مايوجب تكفيرهم (قوله فان قلت الخ)
فى المواقف واما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء فى معاملتهم
خلاف وهو خارج عن فننا انتهى فعلم ان طريقة الفقهاء غير
طريقة المتكلمين لان للفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلايقع المسلم فيما
فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذوا الطريق الاسلم حيث لاينسبون الكفر
الى احد (قوله قلت الى آخره) فيه ان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه
الا ان يكون اللزوم ظاهراً فهو بمنزلة الالتزام (قوله لغة الرجوع)
قال القاضى فى تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان
رجوعا عن المعصية واذا وصف به البارى تعالى اريد به الرجوع
من العقوبة الى المغفرة انتهى وهو الظاهر لانه تعالى وصف التواب

بالرحيم فى قوله تعالى ۞ انه هو التواب الرحيم ۞ (قوله اى رجع آه)
قال القاضى فى تفسيره ثم تاب عليهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى
بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او انزل قبول توبتهم ليعدوا من جملة التوابين
او رجع اليهم بقلبهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى ليستقيموا على توبتهم
وماذكره الشارح رحمة الله تعالى يستلزم تكرار ذكر الرحيم بعد التواب
فى قوله تعالى ۞ انه هو التواب الرحيم (قوله بل يلزمه) الصواب الواو
اذ لا معنى للترقى او الاضراب (قوله وفى الاخير تأمل) اى فى عدم
الوجوب فى صورة الشك تأمل لان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
واجب ومندوب وسقوطه انما هو لمانع والظاهر عدم تحقق المانع
فى صورة الشك ۞ تم الكتاب بعون الله
الملك الوهاب

قد تكمل طبع هذه الحاشية الوجيزة اللطيفة للفاضل النحرير عبد الحكيم
السيالكوتى على شرح جلال الدين الدوانى على عقائد العضدية
فى مطبعة محمود بك الكائنة فى جوار باب عالى بيسر المولى المتعال
بالفيض الدنيوى والاخروى بلطفه القوى فى زمن السلطان
ابن السلطان السلطان ۞ الغازى عبد الحميد خان ۞ لازال
مجد دولته مادام الدوران وقد تصادف ختامه فى
اوائل ذى الحجة الشريفة لسنة ست وثلثمائة والف